Education

THE ELEMENTS OF MORAL PHILOSOPHY (Fifth Edition)

道德的理由

（第5版）

中国人民大学出版社

COAY Books

目录
Content

- （1）
- （2）
- （1）
- （2）
- （1）
- （2）
- （1）
- （2）
- （1）
- （2）
- （2）
- （3）
- （4）
- （1）
- （2）
- （3）
- （4）
- （5）
- （6）
- （1）
- （2）
- （3）
- （4）
- （5）
- （1）
- （2）
- （3）
- （4）
- （1）
- （2）

- （3）
- （4）
- （5）
- （6）
- （7）
- （8）
- （9）
- （10）
- （11）
- （1）
- （2）
- （3）
- （4）
- （5）
- （6）

（1）

第1 章　什么是道德

我们讨论的不是小事，而是我们应当如何生活的问题。

——苏格拉底，引自柏拉图：《理想国》（约公元前390 年）

第一个例子：宝宝特莉莎

特莉莎·安·坎珀·皮尔森（Theresa Ann Campo Pearson），公众称为“宝宝特莉莎”的无脑婴儿，1992年生于佛罗里达。特莉莎的父母在知道他们的孩子不能活得很长，甚至即便活着也永远不会有意识以后，他们自愿捐出特莉莎的器官以供移植。他们认为她的肾、肝脏、心脏、肺和眼睛应当给其他孩子，让这些器官帮助那些孩子。医生同意了，认为这是一个好主意。每年有数千名婴儿在等待器官移植，但可供移植的器官从来都不够。但是，特莉莎的器官不能被取走，因为佛罗里达的法律规定，在捐助者死亡之前不允许取走其器官。九天之后，宝宝特莉莎死了，但对其他孩子来说，已经太晚了——因为她的器官已经衰竭而不能移植了。

关于宝宝特莉莎的新闻报道引发了公众的热烈讨论。为了帮助其他孩子，取走一个婴儿的器官导致他立即死亡，这是正确的吗?

第二个例子：乔迪与玛丽

2000 年8 月，一个来自戈佐——地中海的一个岛屿的妇女发现，她怀了一对连体的婴儿。由于知道戈佐的医疗条件不足以处理如此复杂的生产，因此她和她的丈夫去了英国曼彻斯特的圣玛丽医院，她在那里分娩。这对婴儿——名叫乔迪（Jodie）与玛丽(Mary)——下腹部连在一起。她们的脊柱融合在一起，共用一个心脏、一对肺叶。乔迪，她们之中稍微强壮一点儿的那个，为她的姐妹供血。

玛丽与乔迪的状况比较残酷。医生说，如果没有人为干预，这对小姐妹会在六个月内死亡。唯一的希望是做手术将她们分离。这会让乔迪存活，而玛丽会立即死亡。

孩子的父母是虔诚的天主教徒，他们不允许在加速玛丽死亡的情况下做手术。“我们相信自然有它自己的进程，”孩子的父母说，“如果我们的两个孩子都不能存活是上帝的意志，那就让她们去吧。”医院认为，他们应该试图至少挽救一个婴儿的生命，因而上诉至法院要求允许分离两个婴儿，虽然她们的父母有不同的意愿。法院认定允许分离两个婴儿，医院在11 月6 日进行了手术。正如所预料的，乔迪活了下来，而玛丽死了。

但有仍有人认为决定权应当留给父母，反对法庭的干预。那么什么是父母（或其他人）的最明智的选择？在这种情况下，分离这对连体婴儿是对还是错？

（2）

第三个例子：特蕾西·兰蒂默

特蕾西·兰蒂默(Tracy Latimer)， 一名12 岁的脑瘫患者，于1993 年被她的父亲杀死了。特蕾西一家住在加拿大萨克其万的牧场。星期六的早晨，罗伯特·兰蒂默的妻子和孩子都到教堂去了，他把特蕾西放到他的货运卡车的驾驭室里，用管子把排气装置产生的废气导入，直到她窒息而亡。在特蕾西死的时候，她的体重不足40 磅，据人们描述，她的智力能力水平和三个月大的婴儿相当。兰蒂默夫人说：当她回到家以后，发现特蕾西死了，她感到轻松，她还补充说，她自己“没有勇气”那样做。

兰蒂默先生以谋杀罪被审判，但法官和陪审团不想那样粗暴地对待他。陪审团发现他仅仅犯了二级谋杀罪，并且建议法官驳回法定的判决——有期徒刑25 年。法官同意了陪审团的意见，并判他入狱一年，之后一年限制他离开他家的农场。然而，加拿大高级法院介入，裁定法定的判决必须执行。现在罗伯特·兰蒂默正在监狱中服他的长达25 年的刑期。

先把法律问题放在一边。兰蒂默先生这么做不对吗?

理性和偏见

我们可以从所有这些中学到道德有什么性质呢? 作为开始，我们可以注意到两个主要之处：首先，道德判断必须基于充足的理由（good reason ）；其次，道德要求公平地考虑每一个个体的利益。

宝宝特莉莎、乔迪与玛丽以及特蕾西·兰蒂默，像本书中许多其他案例一样，容易唤起人们强烈的情感。这种情感经常是一种道德严肃性的标志，所以是可以尊重的。但是，它们也会阻碍发现真理之路：当我们对问题有强烈的情感时，这一情感就会引诱我们假定，只有我们才知道真理是什么，甚至没有思考一下那些其他立场的论证。然

而，不幸的是，我们不能依赖自己的感情，无论它有多强烈。我们的感情可能是不理性的，它们只是偏见、自私以及文化条件的产物。

道德的底线概念

底线概念现在可以被简短地表述为：道德至少是用理性指导人们行为的努力——换句话说，做有最充足的理由去做的事——同时，对行为影响所及的每一个个体的利益都给予同等的重视。这为我们描绘了一个有责任感的道德行为人的形象。有责任感的道德行为人是这样的人：他公平地关心每一个他的行为影响所及的人的利益；他详察事实并考察其含义；他只在深入思考并确认其有效性之后才接受行为准则；他愿意“聆听理性的声音”，即使这意味着先前确信的东西需要作修改；最后，他愿意按照这样深思熟虑的结果行动。

（1）

第2章 文化相对主义的挑战

道德在每一个社会都是不同的，而且它是社会所认可的习惯的适宜术语。

——路思·本尼狄克特：《文化模式》（1934）

不同的文化有不同的道德规范

古代波斯的国王大流士(Darius) 在旅途中遇到了各种不同的文化，这激发了他的兴趣。例如，他发现，卡雷逊（一个印第安部落）人习惯于吃他们死去的父亲的尸体。当然，希腊人不这样做——希腊人进行火葬，并且他们认为把死者安置在火葬用的柴堆上是自然而适宜的方式。大流士认为，对世界的练达理解必定包含重视不同文化之间的差异。一天，他为了传授这一经验，召集一些恰好在他的宫廷里的希腊人，问他们怎么才能让他们吃自己父亲的尸体。正如大流士所预料的，他们非常震惊，并且回答说，无论给多少钱，都不能让他们做这样的事情。然后，大流士又邀请一些卡雷逊人，这时，希腊人在旁边听着，他问卡雷逊人怎么才能让他们烧掉他们父亲的尸体。卡雷逊人感到非常恐怖，对大流士说，不要再提如此恐怖的事情。

很容易再举出同类的例子，比如爱斯基摩人的习惯和我们的有很大的不同。例如，杀婴是很普遍的。最著名的早期探险者克努德·拉斯马森（Knud Rasmussen）的报告说，他遇到了一个女人，她已经生了20 个孩子，但她杀死了其中的10 个，在这些孩子刚出生时就把他们杀死了。他发现，女婴特别容易被杀掉，而且只是简单地出于父母的考虑，这样做就是被允许的，不会有任何社会耻辱。老人也是一样，当他们变得太虚弱以至于对社会没有什么贡献的时候，就被遗弃在雪地里等待死亡的来临。所以，在爱斯基摩人的社会，没有一点显著的对生命的尊重。

文化相对主义

对很多思想家来说，这个观点——“不同的文化有不同的道德规范”——似乎是理解道德的关键。他们说，在伦理学中，普遍真理的想法是一个神话。不同社会的习俗都是存在的。这些习俗不能被认为是“对”还是“不对”，因为那意味着我们有一个关于“对”与“错”的独立标准，我们依此来作出判断。但是，这样的独立标准并不存在，每一个标准都是与文化联系在一起的（culture-bound）。

这一思想比任何其他思想更能劝导人们怀疑伦理学。文化相对主义——人们这样称呼它——挑战了我们对道德真理的客观性和普遍性的信念。事实上，文化相对主义认为，在伦理学中，没有普遍真理这回事；只有各种不同的文化规范，没有别的。而且，我们自己的规范也没有特殊的地位，它只是众多规范中的一种。在下文中我们将会看到，这个基本思想实际上是几种不同思想的混合物。

文化差异似乎很大而其实不然

文化相对主义最初的推动力来自对文化的观察，不同文化在关于对错的观点上存在着引人注意的不同。但是，它们的差异究竟有多大？存在差异是事实，然而，也容易夸大这些差异的程度。当我们仔细考察这些引人注意的差异究竟是什么的时候，我们发现文化上的差异可能没有它显现的那么大。

再来看爱斯基摩人，女婴被轻易地抛弃是出于两个原因。首先，在爱斯基摩社会，男性是重要的食物提供者——他们是猎人——并且保持有足够数量的食物提供者显然是很重要的。但是，还有一个更重要的原因。因为猎人有很高的伤亡率，所以成年男性过早死亡的人数远远高于女性早死的人数。如果男婴和女婴存活的数量相同，成年女性人口就会大大地超过成年男性人口。在考察了这些有用的统计数据之后，一个作者得出结论：“如果不杀女婴……在一个普通的爱斯基摩人居住群，成年女性会是生产食物的男性的1.5 倍。”

爱斯基摩人的价值观与我们的价值观并不是完全不同，只是生活将这种选择强加于他们身上，而我们则不必做这样的选择。

（2）

拥有共同的价值观

这里有一个一般的理论观点，即：存在一些所有社会必须共同拥有的道德规范，因为这些规范对社会存在是必要的。反对撒谎和谋杀的规范是两个例子。事实上，我们在所有有活力的文化中都能找到这些正在发生效力的规范。在对这些规范的合理例外方面，不同的文化会有差异，但是这些不同是建立在广泛的相同的背景之上的。因此，过高地估计文化之间的差异是错误的。从一个文化到另一个文化，不是每一条道德规范都会发生变化的。

批判一种不良的文化实践

1976 年，17岁的福齐亚·卡申加（Fauziya Kassindja）到达新泽西州纽华克国际机场寻求庇护。她逃离自己的祖国多哥（一个西部非洲的小国），以逃避人们所称的“切除”。切除是一种永久性的损坏程序，有时被叫做“女性割礼”，虽然它带有一点与耶稣的实践的相似性。更普遍的，至少在西方媒体中，它指的是一种“女性生殖器的损毁”。

在美国，直到福齐亚被关押近18 个月以后，当局才决定怎么处理这件事。在这期间，她受到屈辱的脱衣搜查，她因为哮喘而要求医疗帮助，却遭到拒绝，她就像是一个通常的危险的罪犯那样被对待。围绕着我们应该如何看待其他文化中人们的实践，她成为人们讨论的中心，在这之后，她才最终被提供庇护。《纽约时代》（The New York Times ）的系列文章支持了这样的思想：切除是一种野蛮的、应该被谴责的实践。其他评论者不愿意这样评判。自己活也得让别人活，他们说，毕竟我们的文化对其他文化来说可能也是同样奇怪的。

假设我们倾向于说切除是不好的，我们就是在将自己的文化标准强加于人吗？如果文化相对主义是正确的，我们所能做的就只能是把

自己的文化标准强加于人，因为没有可供我们诉求的文化中立的道德标准。但是，这是真的吗?

我们能从文化相对主义中学到什么

文化相对主义中确实有些东西是正确的，虽然我们最终是拒斥它的，但我们应当从中学习两点。

首先，文化相对主义非常正确地向我们警示这样一种危险，即假定我们所有的偏好都基于绝对合理的标准。但事实并不是这样的。我们的很多（并不是全部）实践只是特别地适合于我们的社会，并且我们很容易忽略这个事实。在提醒我们注意这一点这方面，文化相对主义理论做出了自己的贡献。

其次，要保持开放的心态。在成长的过程中，我们每个人都会逐步形成一些强烈的情感：我们已经知道哪种类型的行为是可以接受的，并且学会了拒绝其他行为。例如，我们可能接受了“同性恋是不道德的”这样的教育，并且我们处在同性恋者中间时会感到非常不舒服，把他们看作异样的和反常的。但是，有些人认为这可能只是一种偏见，同性恋没有任何邪恶，同性恋者像其他人一样也是人，他们凑巧被与他们同性的成员所吸引，但这并不是出于他们自己的选择。

（1）

第3章 伦理学中的主观主义

可以举任何一个被认为是罪恶的例子，比如故意杀人。从各个方面考察它，看看你是否能找到称为恶的事实或真实性存在。……你从来没有找到过，直到你反观自己的内心，并且发现一种在你内心升起的、谴责这一行为的感情。这就是事实，但它是情感的对象，而不是理性的。

——大卫·休谟：《人性论》（1740）

伦理主观主义的基本思想

2001 年纽约市长竞选，那天恰逢这个城市一年一度的同性恋自豪日（Gay Pride Day ）大游行，每个单身的民主党和共和党的候选人都在队伍中露面了。“没有哪个单身候选人可以被人们说在我们的问题上不友好，”同性恋者人权组织帝国自豪议程（Empire State Pride Agenda ）的执行主席梅特·福尔曼（Matt Foreman）说，“在国家的其他地区，如果出现发生在这里的情况，候选人在获得选票上就算不受到致命的打击，也会极端地不受欢迎。”美国共和党显然是同意这一点的，在推动宗教保守的同时，它把反对同性恋者人权作为其议事日程的一部分。

我们应当持哪一种态度？我们可以说同性恋是不道德的，或者说它是可以接受的，但是，还有第三种选择，我们可以这样说：人们有不同的意见，但是道德与“事实”无关，并且没有人是“对”的。人们只有感情的不同，这就是结论。

这就是伦理主观主义背后的基本想法。伦理主观主义是一种思想，它认为我们的道德意见基于我们的感情，没有别的。根据这种观点，没有“客观”的对与错。一些人是同性恋，一些人是异性恋，这是事实，但是其中一个好而另一个不好则不是事实。所以当有人（比如

福尔韦尔）说“同性恋是错的”之时，他并不是在陈述关于同性恋的事实，只是在说他对这件事的感情。

当然，伦理主观主义并不只是一种评价同性恋的思想，它也应用于其他道德问题。举一个不同的例子，纳粹屠杀了数百万名无辜者，这是事实，但是，根据伦理主观主义，“他们所做的是恶的”这一点则不是事实。当我们说“他们的行为是恶的”之时，只是在表达我们对他们的否定性的感情。这同样可以应用于任何道德判断。

朴素主观主义与情感主义

虽然情感主义是朴素主观主义的提高版，但两个理论都有这样的含义：我们的道德判断在某种意义上是超越评判的。对朴素主观主义来说，这是因为如果我们的判断是真诚的，它就总是对的；对情感主义来说，我们的道德判断超越评判是因为它们根本不是判断，只是态度的表达。

朴素主观主义试图抓住伦理主观主义的基本思想，并把它表达为一种可接受的形式，但它因为假定道德判断是关于态度的陈述而陷入了麻烦。情感主义要好一些，因为它抛弃了那惹麻烦的假定，而代之以弄得更复杂的道德语言如何发挥作用的观点。但是，正如我们所看到的，情感主义的问题是无法描述道德真理和道德谎言。另一个问题是：情感主义不能描述理性在伦理学中的地位。

有没有道德事实

价值本来就不是以行星、树和勺子存在的方式存在的东西。（那样构想的“价值”会是什么样呢？）很多人的基本错误是假定有这样两种可能性。（1）存在道德事实，它们的存在方式与关于行星、树和勺子的事实是相同的。

（2）我们的价值观只是我们的主观感情的表达。

这是错的，因为它忽略了关键的第三种可能性。人们不仅有感情，也有理性，这是一个很大的不同。它可能是这样的：

（3）道德真理是理性的真理，就是说，如果道德判断为更充分的理由所支持，它就是真的。

可见，如果我们想理解伦理学的性质，一定要聚焦于理由。伦理学的真理是理由所支持的结论：对道德问题的正确回答正是理性的砝码所在的那一边的回答。这样的真理，独立于我们的所思所想而是真的，正是在这个意义上，它是客观的。仅通过希望某种东西善或者恶，就能够使它善或者恶，因为我们不能决定理性的砝码是否在它那一边。这也能解释我们的不可靠，在关于什么是善、什么是恶的问题上，我们可能会出错，因为我们可能在理性赞同什么的问题上出错。理性自说自话，无论我们的意见或欲望是什么。伦理学可以证明吗

如果伦理主观主义不是真的，那么为什么会有那么多人被它所吸引？原因之一是科学给我们提供了客观性的范例，当我们把伦理学与科学相比时，伦理学似乎缺乏那些科学占有明显优势的特点。例如，一个似乎很大的不足就是伦理学无法检验。我们能证明世界是圆的，能证明没有最大的质数，也能证明恐龙生活的年代在人类出现之前。但是我们怎么能证明堕胎是对的还是不对的?

（2）

道德判断不能证明的观点听起来很有吸引力。任何一个讨论过道德问题（比如堕胎问题）的人都知道，试图证明某个人的观点是对的有多么艰难。然而，如果我们更仔细地考察一下这个观点，它就变得不那么确定了。

● 乔恩是一个坏人：乔恩是一个习惯性的说谎者；他利用别人；当他认为他能逃过去的时候，他就欺骗别人；他有37% 的可能性曾经杀过人；等等。

给出理由的过程甚至可以更深入一步。如果我们说“乔恩是一个坏人”的理由之一是，他是一个习惯性的说谎者，我们可以继续解释为什么说谎是坏的。说谎是坏的，首先，因为它对人们造成伤害。如果我给你一个错误信息，并且你依赖它，对你而言事情就会以各种方式变糟。其次，说谎是坏的，因为它侵蚀了信任。信任另一个人意味着使自己处于弱势和无保护的状态。当我信任你时，就相信你说的话，不加任何警惕，而如果你说谎，就是从我的信任中取得利益。这就是“发布谎言”是对个人和密切关系的冒犯的原因。最后，对社会的存续而言，要求真诚的规范是必要的——如果我们不能假定其他人说话是真诚的，交流就变得不可能，而如果交流是不可能的，社会也就是不可能的。

所以，我们有充分的理由支持我们的判断，并且我们能提供对“那些理由为什么重要”的解释。如果我们能够做到所有这一切，而且没有可比的案例进行更多的证明，那么，就像人们看演唱会时常说的“再来一个”一样，人们还要让这种证明方式“再来一个”什么呢？在面对所有这一切时，仍然说伦理判断不是别的，只是一种意见，这是荒谬的。

同性恋问题

我们可以通过回到对同性恋问题的讨论来得出结论。如果考虑相关的理由，我们找到了什么？最重要、最相关的事实是：同性恋者追

求一种生活方式，这种方式给了他们寻求幸福的机会。性是一种特别强大的冲动——不难理解这是为什么——很少有人能塑造出一种性需求得不到满足的幸福生活。然而，我们不应当仅仅聚焦于性。不止一个同性恋作者曾经说过，同性恋不涉及你和谁有性关系，而是涉及你和谁恋爱。实现美好的生活，对同性恋的男女和其他每一个人一样，意味着和你爱的人一起生活，一起承受与之相关的一切。更重要的是，个人不能选择他们的性倾向，同性恋者和异性恋者都发现，他们并没有自己决定要成为同性恋者或异性恋者。因此，说人们不应该表现出他们的同性恋，实际上就是强迫他们过一种不幸福的生活。

（1）

第4章 道德是否依赖于宗教

善就在于在任何特定的时刻都按上帝的意愿行事。

——艾米尔·布伦纳：《神圣诫命》（1947）

我敬神，但我不依赖他们。

——宫本武藏，于一乘寺(约1608)

4.1宗教与道德之间假设的联系

1995 年，亚拉巴马州一个小镇的法官罗伊·摩尔（Roy Moore）被美国公民自由联盟(American Civil Liberties Union， ACLU) 起诉，起因是他在法庭上陈列《十诫》。摩尔也因以祈祷宣布开庭而被起诉。美国公民自由联盟可能对摩尔不以为然，但亚拉巴马州的选民却不这么看。2000年，摩尔成功地通过竞选成为亚拉巴马州高级法院主审法官，宣誓“恢复法律的道德基础”。于是，“十诫法官”拥有了亚拉巴马州最有权力的法官的职位。

然而，摩尔对自己观点的宣传并不顺利。2001年7 月31 日凌晨，刻有《十诫》的花岗岩石碑被竖立在亚拉巴马州审判大厅。这块石碑重达5 000 多磅，每个进入大厅的人都会看到它。摩尔再一次被起诉。民众支持他，有77% 的美国人认为，不应该强迫他移走石碑。但法律不允许。摩尔不服从移走石碑的命令，亚拉巴马州法官法院解除了他的职务，说是他不能将自己置于法律之上。然而，摩尔认为，他是将上帝置于法律之上。

在西方民主国家中，美国非同寻常地虔诚。90%的美国人相信上帝，而加拿大是71%，英国是52%，在丹麦和瑞典，这个数字接近20%。在美国，神父和牧师被当作道德专家的现象司空见惯。

为什么人们会这样看神职人员呢？通常的想法是，道德与宗教是密不可分的：人们通常相信道德只能在宗教的背景下得到理解。因为神职人员是宗教权威，所以他们也就被认为是道德权威。

神命论

在包括犹太教、基督教和伊斯兰教在内的主要神学传统中，上帝被视为我们必须遵循的规范的立法者。他并不强迫我们遵循这些规范。我们作为自由的行为人而被创造，我们可以选择接受还是拒绝他的命令。但是，如果我们按照我们应该的那样去生活，就一定会遵守上帝的律法。这个观念被一些神学家发展为精致的关于什么是对什么是错的理论，这种理论被称为神命论。这个理论的基本观点是："道德上的正当"就是上帝命令我们做的事情，"道德上的错误"就是上帝禁止我们做的事情。

这个理论有很多有吸引力的特点。它能立即解决关于伦理学客观性的老问题。伦理学并不只关乎个人情感和社会习惯。一件事情是对是错完全是客观的：如果上帝命令做这件事，它就是对的；如果上帝禁止做这件事，它就是错的。而且神命论还对人们长期以来的疑问——为什么任何人都要为道德问题而劳心——提出了答案。为什么不能忘记"伦理"而只关心自己呢？如果不道德就是触犯上帝的命令，答案就很简单了：在最后算总账的日子，你将对自己的善恶负责。

然而，这个理论也有一些严重的问题。当然，无神论者不会接受它，因为他们不相信上帝存在。而且，它甚至对信仰者也存在一些困难的问题。最主要的问题是柏拉图早就提出的，他是古希腊哲学家，他生活的时代比耶稣诞生早400 年。

自然法理论

在基督教思想史上，主要的伦理理论并不是神命论，获得这一殊荣的是自然法理论。

亚里士多德大约在公元前350 年将这一观念吸纳进他的思想体系，他说，为了理解事物，必须问四个问题：它是什么？它是由什么制造的？它是如何产生的？它有何目的？（回答可以是：这是一把小刀，它是由金属制造的，它是由匠人制作出来的，它是用来切东西的。）亚里士多德假定第四个问题——它有何目的——可以明智地对

任何东西进行提问。“自然，”他说，“属于原因的类别，它因为某事而运行。”

（2）

显然，像小刀一样的人工物品有其目的，因为在匠人制作它的时候在他们的心中就有一个目的。但是，那些不是我们制造出来的自然客体呢？亚里士多德相信它们也是有目的的。他的一个例子就是我们有牙以便我们咀嚼。这样的生理学的例子是很有说服力的，对身体的每一部分，我们都可以直觉地感到它们似乎有着自己的特殊目的——眼睛为了看，心脏为了泵血等。但是，亚里士多德的论断不限于有机物。根据他的观点，每一个东西都有它的目的。他举了一个不同种类的例子：下雨的目的是使植物能够生长。对于现代读者而言，这种思想可能有些怪异，但亚里士多德全然是认真的。他还思考了其他选择，比如下雨是“必然的”，而帮助植物生长是“偶然的”，但他拒斥了这种选择。

因此，这个世界是一个有序的、理性的系统，每一样东西都有它自己适合的位置，服务于它自己特殊的目的。这里存在严格的等级制：雨存在是为了植物，植物存在是为了动物，动物存在——当然——是为了人，人的福利是整个安排的目的。

这是令人惊异的人类中心论，或者说以人类为中心。然而，当我们考虑到历史上每一位重要的思想家都曾经陶醉在这样的思想中时，亚里士多德就可以被原谅了。人类是一个相当自负的物种。

后来的基督教思想家发现，这种世界观和他们完全趣味相投。唯一缺少的就是上帝创造了整幅图景。

宗教与特殊道德问题

对一些宗教人士来说，道德与宗教的联系是当下的，实践问题总是集中于特定的道德问题。它不涉及正当与否是不是依据上帝的意志，也不涉及道德法是不是自然法。无论这些理论有什么优点，一个人的宗教在特殊的道德问题上仍然对他有道德上的教益。《圣经》文本和教会的教诲被视为权威的，决定着一个人所持的道德立场。只举

一个例子，很多基督徒认为，他们没有选择，只能反对堕胎，这是因为教会和（他们以为的）《圣经》文本都反对堕胎。

那么，在一些重要的道德问题上，信仰者是否必须接受有宗教特色的立场呢？如果是这样，这些立场与人们恰恰通过理性就能推出的道德上最好的观点是否不同呢？

我们的结论与传统的智慧相反，它可能作为反宗教的而对读者产生冲击，所以，这里应当重点强调的是，这个结论并不是要质疑宗教的有效性。我们思考的论证并没有假定基督教或其他任何神学体系是假的，它们只是表明：即使这样的体系是真的，道德仍然具有自己的独立性。

（1）

第5章 伦理利己主义

实现个人幸福是一个人的最高道德目的。

——安·兰德：《自私的德性》（1961）

5.1是否有责任帮助饥饿中的人

每年有数百万人死于营养不良和相关的健康问题。贫困国家儿童死亡的原因通常是脱水，而这种脱水是营养不良带来的腹泻所导致的。研究者估计每天有5 000 名儿童因此而死亡，一年则有180 万名。如果加上因其他可阻止的原因而死亡的儿童，这个数字会超过1 000 万。即便这个数字估计过高，死亡的人数也是非常惊人的。

对我们这些富裕国家的人来说，这一状况就提出了一个非常尖锐的问题。我们花在自己身上的钱，不仅花在生活必需品上，也花在无数的奢侈品上——豪华的小汽车、贵重的服装、CD 机、电影票等。在美国，甚至中等收入的人们也在享受着这些。问题是，我们能不能放弃我们的奢华，而是将钱用在救济饥馑上呢？我们不认为存在这样的事实：我们将我们的奢华看得比他们的生命更重要。

当我们能够救助他们的时候，为什么让他们忍饥挨饿？很少有人会相信我们的奢华真有那么重要。如果被直接问到这个问题，我们当中的大多数人会觉得有些尴尬，并且会说我们可能应该提供更多的帮助。但如何解释我们为什么不这么做？

心理利己主义

伦理利己主义一定要谨慎地与另一种被称为“心理利己主义”的不同理论区分开来。伦理利己主义宣称每个人都应该（ought）仅仅追求自己的利益，相反，心理利己主义确信人们事实上（in fact ）只追求自己的利益。因此，这两种理论是非常不同的。一个是说，人们是自利的，因此我们的邻人将不会有任何仁爱之举；另一个是说，人们应该自利，所以我们的邻人不应该有仁爱之举。这是完全不同的。心理

利己主义作出对人性的断定，或者是对事物存在方式的断定；伦理利己主义作出对道德的断定，或者是对事物应该的存在方式的断定。

心理利己主义并不是一种伦理学理论，而是一种关于人类心理的理论。如果心理利己主义是真的，它将会在道德上产生灾难性的后果。如果人们仅仅围绕着自己的福利而行动，那么谈论什么是我们应当做的还有什么意义呢？如果我们只是利己的存在，那么是不是无论我们的善意（而不是幼稚的道德理论）告诉我们做什么，我们都只会利己地行动？在我们转回伦理利己主义的话题之前，让我们评价一下心理利己主义，看一看道德是否无虞。

利他主义是否可能

雷奥尔·沃伦伯格(Raoul Wallenberg)，一个瑞典商人，本来可以安全地待在家里，却在第二次世界大战期间，在匈牙利布达佩斯度过了最后的数月。在沃伦伯格听到关于希特勒《犹太人问题的最后解决》的报告之后，自愿承担瑞典的外交使命，被派到那里。在那里，他一度成功地迫使匈牙利政府停止将犹太人驱逐到集中营。当匈牙利政府被纳粹傀儡取代以

后，驱逐行动又恢复了，沃伦伯格为数千犹太人签发《瑞典保护护照》（Swedish Protective Passes），坚持他们全部与瑞典有关，并且处于瑞典政府的保护之下。他帮助很多人找地方藏起来。当他们被包围的时候，沃伦伯格站在他们和纳粹之间，告诉德国人，他们得先杀了他。直到战争快要结束，所有的事都很混乱，并且其他外交官都已经逃走之时，沃伦伯格还留在那里。人们认为他救了10 万人之多。当战争结束的时候，他失踪了，并且很长一段时间没有人知道他发生了什么。现在人们认为，他已经被杀害了，不是被德国人，而是被苏联占领军。

这是不同寻常的行为。根据心理利己主义，我们可以相信自己是高尚的和自我牺牲的，但那只是一种幻相。实际上，我们仍然只关心

自己。

根据19 世纪的报纸，这个论证是亚伯拉罕·林肯提出来的。伊利诺伊州春田的《督导者》（Moniter）报道：

林肯先生曾经在一辆旧式马车上对与他同行的人说，所有的人都被自私激励去做好事。与他同车的人反对这种观点，当时他们正路过沼泽地上跨越沼泽的木桥。当他们过桥时，看见一只脊背很尖的老母猪在岸边发出可怕的声音，因为它的小猪陷到沼泽里了，有被淹没的危险。当这辆旧马车开始爬山的时候，林肯先生喊："司机，能不能停下来一会儿？"然后林肯先生跳了出来，跑回去，把小猪拉出泥和水，把它们放到岸边，当他回来的时候，他的同伴说："亚伯，在这个小插曲中，自私在哪里？""天哪！爱德，这正是自私的本质啊！如果我走了，让那只痛苦的母猪担忧它的那些小猪，我的心灵一整天都会不得安宁。你难道没有看到，我做这件事是为了心灵的安宁？"

在这个故事中，诚实的林肯先生使用了心理利己主义由来已久的策略：重新解释动机策略。每个人都知道：有时人的行为似乎是利他的，但是如果我们看?更深一些，可能就会发现一些其他的东西，并且总是不难发现，"无私的"行为竟然与做出这一行为的人的利益有关。因此，林肯谈到他从救助小猪的行为中得到了心灵的安宁。

（2）

心理利己主义有吸引力的部分是其对待人类自负的冷静、低调的态度。心理利己主义给人类的虚荣提供了一个理论上的反例。人们被它吸引也因为它极其简单，找到解释人类行为的单一模式是令人高兴的。由于自爱是动机中极端重要的因素，因此试图用它来思考人类行为是很自然的。

然而，每一个这样做的企图都是有张力的，也是难以置信的，心理利己主义不是一个可信的理论。

5.3伦理利己主义的三个论证

伦理利己主义是这样一种思想，它认为每个人都应该

（ought）仅仅追求自己的利益。在我们谈论支持它的论证之前，我们应当准确地理解这个理论说了什么、没说什么。首先，伦理利己主义没说一个人除了（in addition to ）他人利益之外也应当推进自己的利益。那是一个普通的、常识性的观点。伦理利己主义是一种激进思想，它认为人应当只（only）推进自己的利益。根据伦理利己主义，只有一个行为的终极原则，即自利，这一原则概括了人的所有义务。

然而，伦理利己主义并没有说你应当避免（avoid）帮助别人的行为。可能在很多情况下，你的利益与其他人的利益和谐一致，以至于你帮自己也就会帮到他们。或者帮助别人就是创造自己的福利的有效方式，这也是经常发生的。伦理利己主义并不禁止这样的行为，事实上，它鼓励这样的行为。这个理论只是坚持，在这样的情况下，惠及他人并没有使这一行为正确，使这一行为正确的是追求这个人自己的利益这一事实。

最后，伦理利己主义并不意味着在追求自己的利益的过程中，一个人总是要做自己想做的事，或者总是以较少的付出得到最大的快乐。有些人可能想抽雪茄，或者在跑道上赌上所有的钱，或者在他的

地下室建立一个兴奋剂实验室。伦理利己主义可能对所有这些都皱眉头，不管它能带来多少瞬间的快乐。伦理利己主义说，一个人应当做从长远观点看是自己最大利益所在的事。它赞同自私，而不是愚蠢。

什么样的论证能被提出来支持这个学说呢？不幸的是，这个理论更多地被确信而不是被讨论——很多它的支持者显然认为它的真理性是自明的，所以不需要论证。在讨论这个理论时，通常有三个最普通的推理线索。

论证一：利他主义自我拆台。……

论证二：安·兰德的论证。……

论证三：伦理利己主义与常识性道德相协调。

反对伦理利己主义的三个论证

一些哲学家试图表明伦理利己主义还有更深层次的逻辑问题。下面的论证是他们提出的对伦理利己主义的典型反驳。

论证一：伦理利己主义无法解决利益冲突。在《道德的观点》(The Moral Point of View) 一书中，库特·贝尔（Kurt Baier ）提出，伦理利己主义不可能正确，因为它无法提供利益冲突的解决方案。

贝尔要求我们假设两个人，B和K，他们竞选总统。（贝尔的著作写于20 世纪50 年代，他不可能指布什和克里！）由于赢得竞选是B 的利益，所以杀掉K 就符合B的利益。由此可以推出，B应该杀掉K，对B来说不杀掉K是错的，并且B 也没有履行他的责任，除非他杀掉K。但是，不被杀符合K 的利益，这也是真的，由此可能推出K 应该阻止B 杀他，对K来说不阻止B 杀他是错的，并且K 也没有履行他的责任，除非他确信阻止了B。贝尔得出结论：

这显然是荒谬的。因为道德正是要应用于这样的情形——或者说，利益冲突的情形——但是，如果道德的观点是自利的，那么永远不可能有利益冲突的道德解决方案。

这个论证是否证明了伦理利己主义是不可接受的？但是，伦理利己主义的辩护者可能会回应说，他不能接受这样的道德概念。对他来

说，生活本来就是一系列的冲突，在这些冲突中，每个人都努力竞争以占上风，他接受的原则——伦理利己主义的原则——赋予每个人尽力去赢的权利。根据这种观点，伦理学者不像是解决冲突的法庭审判官，相反，他在最后一搏的竞争中更像是一个裁判员，他推动每一个竞争者做得更好。（不同的是，在最后一搏中，没有什么事是不能（can’t）做的，例如撕咬、用手指戳瞎别人的眼睛。这些都是伦理利己主义所允许的。）所以，B 和K 之间的冲突将被“解决”，不是通过伦理原则，而是他们中的一人赢得竞争。利己主义者不会为此而尴尬，相反，他将认为这只不过是对事物本性的现实观点。

论证二：伦理利己主义在逻辑上不一贯。

论证三：伦理利己主义是武断的，这种武断是不可接受的。最后，我们来看这个我认为最接近于对伦理利己主义的完全反驳的论证。这也是一个最有趣的论证，因为它提供了这样一个洞识，即为什么其他人的利益与我们相关。

（2）

我认为，功利主义者和哲学家一样，都是社会改革者。他们想使他们的学说不仅在思想界，而且在实践上产生不同的效果。为了解释这一点，我们简短地考察一下功利主义哲学在两个相当不同的实践问题中的含义：安乐死和对待动物的问题。无论如何都难以通过这些问题彻底研究功利主义的实践应用，并且它们也不一定是功利主义者认为最紧迫的问题。但是，它们能够对功利主义进路给予较好的说明。

6.2第一个例子：安乐死

马休·唐纳利（Matthew Donnelly ）是一位物理学家，他在工作中和X 射线打交道30 多年，可能是因为过多地照射了X 射线，他得了癌症，切除了一部分下颚、上嘴唇、鼻子、左手，还有右手的两根手指。他的左眼也瞎了。唐纳利的医学知识告诉他，他只能再活一年左右的时间，但他决定，不再在这样一种状态下生活。他处于持续的疼痛之中，一位作者写道：

“最坏的时候，人们能看到他躺在床上，紧咬牙关，额头上冒着豆大的汗珠。” 由于知道他无论如何都将死去，并且他也想摆脱这种痛苦，唐纳利乞求他的三个兄弟杀了他。两个兄弟拒绝了他，另一个兄弟却没有。最小的兄弟，36岁的哈罗德·唐纳利（Harold Donnelly）把.30 口径* 的手枪带进了医院，并且把马休射杀了。

不幸的是，这是一个真实的故事，而哈罗德做得是否对的问题也就自然地被提出来了。一方面，我们可以假定他是出于高尚情感的动机，他爱他的哥哥，希望他摆脱痛苦。更重要的是，马

* .30口径，这里的单位应为英寸，即口径为7.62毫米。——译者注

休自己也想死。所有这些都支持宽大的判决。另一方面，根据我们社会的主流道德传统，哈罗德的做法是不能接受的。

我们社会的主流道德传统是基督教传统。基督教认为人的生命是上帝给予我们的礼物，只有上帝可以决定它什么时候会终止。早期的教会禁止所有的杀戮，相信在这个问题上耶稣的教诲不允许有这个规则的例外。后来，产生了一些例外，主要是允许死刑和战争中的杀戮。但是，另一种形式的杀人，包括自杀和安乐死仍然是禁止的。为了概括教会学说，神学家把这个规范形式化为：故意杀害无辜总是错的。这个观念，而不是其他任何单一的思想塑造了西方关于杀人的道德态度。这就是我们如此不愿意原谅哈罗德·唐纳利的原因，即使他这样做可能出于高尚的动机。他故意杀害了一个无辜的人，因此，根据我们的道德传统，他做得不对。

功利主义采取一种完全不同的进路。它要求我们问，考虑对哈罗德·唐纳利可能的选择，哪一种会有最好的结果？哪一个行动会在所有相关者的幸福中产生最大的幸福差额？当然，受影响最大的人是马休·唐纳利自己。如果哈罗德·唐纳利没有杀他，也许一年后，他仍然活着，瞎着，残缺着，持续地疼痛着。这里面有多少不幸福？这很难准确地说出来，但马休自己的证明是，他如此地不幸福，在这种不幸福的状态下，他宁愿选择死。杀死他会使他从这种痛苦中解脱。因此，功利主义会得出结论：在这种情况下，安乐死在道德上是正当的。

虽然这种论证完全不同于我们在基督教传统中找到的论证——正如我前面所说，功利主义不依赖于神学观念，也不使用顽固的“规范”——古典功利主义并不认为他们提倡的是无神论或反宗教的哲学。边沁认为，如果功利主义的坚持者严肃地把上帝视为慈善（benevolent）的创造者，宗教会赞同而不是谴责功利主义观点。他写道：

在很多情况下，宗教的要求和功利是一致的，上帝是宗教信仰的对象，就像被认为是全智、全能的一样，也普遍地被认为是仁慈的。……但在各种宗教信徒中间（各种基督教兄弟会只是其中一小部分）似乎只有很少（我不能说少到什么程度）人是他仁慈的真正的信

仰者。他们在言词中称他是仁慈的，但他们并不是指他在事实上如此。

大多数宗教人士不同意边沁的观点，而且除了我们的道德传统以外，我们的法律传统也处于基督教的影响之下。在西方国家中，安乐死只在荷兰、比利时和哥伦比亚是合法的。在美国，这是谋杀，哈罗德·唐纳利被逮捕并被指控。（我不知道法庭上的情况，尽管在这样的情况下，通常会认为被告罪行较小并且会被轻判。）对此，功利主义会怎么说呢？以功利主义的观点看，如果安乐死是道德的，它是否也应当是合法的？

这个问题与一个更一般的问题联系在一起，即法律的目的应当是什么。边沁在法律方面也很有素养，并且想让功利原则既成为立法者的原则也成为普通民众进行个人选择的原则。法律的目的和道德的目的是一样的：它应当促进所有公民的一般福利。边沁认为，显然，如果法律服务于这个目的，它就不应当约束公民的自由，除非是在必要的情况下。特别是，没有任何类型的行为应当被禁止，除非从事这种行为会伤害其他人。边沁反对法律规定性行为要得到“成年人的允许”，例如，在这种行为对其他人无害的背景下，这样的法律减少而不是增加了幸福。但是，是穆勒对这一原则作了雄辩的解释，在《论自由》（On Liberty，1859）一书中，他这样写道：

人类个人或集体有正当理由妨碍其他任何成员行动自由的唯一目的在于自我保护。违背公民社会成员的愿意，权力能够被正当地实施于他的唯一目的是阻止伤害他人。……他自己的利益、身体、道德都不是足够的理由。……超越了他自己，他自己的身体和心灵，个人是至高无上的。

因此，对于古典功利主义来说，法律禁止安乐死不只是与促进一般的福利相对立，而且它也没有正当的理由限制人们掌握他们自己生命的权利。当哈罗德·唐纳利枪杀他的哥哥马休时，他是在帮助马休以自己选择的方式结束自己的生命。这没有伤害任何人，所以也不关别

人的事。大多数美国人现在似乎都同意这种观点。在2005 年，58%的美国人说，应当允许医生帮助那些得了不治之症并且生活在巨大的痛苦之中的病人死亡。与其哲学一致，据说边沁自己在他最后的日子里也曾经要求安乐死，虽然我们不知道这个要求是否得到了准许。

6.3第二个例子：关于动物

（3）

对待动物的问题在传统上不被视为严重的道德问题。基督教传统说，唯独人以上帝的形象被创造，并且动物没有灵魂。这样，事物的自然秩序允许人将动物用于任何他们看来适当的目的。圣托马斯·阿奎那在总结这种传统观点时写道：

这样就驳倒了认为人杀不会说话的动物罪孽深重的那些人的错误：根据上帝的旨意，它们在自然秩序中是为人所用的。因此，人利用它们，甚至杀了它们或以其他任何方式利用它们，都没有什么错。

但是，对动物残忍（cruel）是不是错的呢？阿奎那承认这是错的，但他认为其中的原因与人类福利，而不是动物的福利有关：

如果《圣经》的任何段落禁止我们对不会说话的动物残忍，例如杀掉有幼鸟的成鸟：这或者是为了把人的思想从残忍中移开，转移到他人身上，以免由于对动物残忍，人会变得对人也残忍；或者因为伤害动物导致对人的暂时伤害，无论是行为的实施者还是另一方。

这样，人和动物处于各自独立的道德分类中。严格地说，动物没有自己的道德身份，我们可以以任何我们喜欢的方式自由地对待它们。

当这一点被如此率真地说出来的时候，传统的学说使我们感到有点紧张：它似乎极端地缺少对动物的关心，毕竟，它们中有很多都是聪明而敏感的动物。然而，只需要有一点反思，就可以看到，我们有多少行为竟然被这一学说所引导。我们吃动物，在实验室里将它们作为实验的对象，用它们的皮做衣服，用它们的头做饰品，在动物园或牛仔的表演中将它们用于娱乐，把追捕并且杀了它们当作运动。

如果有人对这些实践的神学上的“正当理由”感到不舒服，西方哲学家已经提供了足够多的世俗的“正当理由”。有各种不同的说法，比如，动物是非理性的，所以它们没有能力“说话”， 或者它们不是人

——所有这些都是作为它们的利益在道德关怀范围之外的理由提出来的。

然而，功利主义者没有这类观点。根据他们的观点，重要的不是一个个体是否有灵魂、是不是理性的，或者其他的什么。全部的重要性在于它是否有能力感受幸福或不幸、快乐或痛苦。如果一个个体能够感受痛苦，我们就有责任在我们决定如何做的时候考虑它，即使这个个体是正在讨论中的动物。事实上，边沁认为，这个个体是人还是动物，和他是白人还是黑人一样。他写道：

这一天可能会到来，那时人以外的动物可以得到除非暴政之手使然否则就决不可不给予它们的权利。法国人已经发现，皮肤的黑色不是把一个人不加任何救济地扔给善变的虐待者的理由。这一天会到来，认识到腿的数量、皮肤上的绒毛，或者骶骨的终端同样不是把敏感的存在抛弃给同样命运的充分理由。什么是应当谨守的不能跨越的界线？它是理性的能力，或者也许是交谈的能力？但是一匹发育完全的马或者一条狗，还有更易交流的动物，是超越这种比对的，它们比一天或者一周甚至一个月大的婴儿更具理性。但是假设事情不是这样，又有什么用呢？问题并不在于它们是否有理性，也不在于它们会不会说话，仅仅在于他们能否感受痛苦。

因为人和动物都能感受痛苦，所以我们有同样的理由对两者都不虐待。为什么虐待一个人是不对的？因为这个人会遭受痛

苦。与此相类似，如果一个动物被虐待，它也会遭受痛苦，所以这同样也是错的。对边沁和穆勒来说，这种推理思路是决定性的。人和非人有同等的资格得到道德关心。

然而，这个观点像传统的不给动物任何道德地位的观点一样，似乎在相反的方向上有些极端。难道动物真的要被视为和人类同等吗？在某种程度上，边沁和穆勒确实是这样认为的，但他们谨慎地指出了这并不意味着一定总是（always）要以同样的方式对待动物和人。人和动物之间有事实上的不同，而这种不同经常证明了对两者加以区别

对待是有正当理由的。例如，因为人有理智能力而动物缺少理智能力，所以人能够在有些事物中得到乐趣，而动物则不能享受这些乐趣，比如人能做数学题、欣赏艺术，等等。并且，与此相类似，人的高级能力使人有感受挫折和失望的能力，而其他动物则没有这种体验。因此，我们促进幸福的责任产生了为人促进那些特殊享受的责任，也产生了阻止因为他们的弱点而感到任何特殊不幸的责任。然而，与此同时，在其他动物被我们的行为所影响的范围内，我们有严格的道德责任为它们考虑，并且把它们遭受的痛苦看作与人所体验的相似痛苦是同等的。

一些现代的功利主义者已经拒绝了这方面的古典观点，这也不奇怪。我们杀死动物、在它们身上做实验或者其他以我们愿意的方式利用动物的“权利”似乎如此明显，以至于难以相信，我们的行为真的像边沁和穆勒所认为的那样恶劣。然而，其他当代功利主义者已经提出了边沁和穆勒?对的的强有力的论证。彼得·辛格（Peter Singer ）在《动物的自由》（Animal Liberation） 一书中讨论了我们对待动物的行为是十分令人厌恶的。辛格问道：我们怎么可能证明像这样的实验是有正当理由的?

1953年，哈佛大学的实验员R.所罗门（R.Solomon）、L.开米（L.Kamin）和L．温（L.Wynne）把40只狗放在一个叫做“穿梭箱”的装置中，它是由一个用格栅分成两个间隔的箱体构成的。最初，这个格栅和狗的背的高度一样，数百次强电击从格栅的底板传导到狗的脚上。起先，狗如果学会跳过格栅，到另一个隔间去就能逃离电击。为试验狗跳跃的“勇气”，

那些实验员在狗跳到另一个隔间后，给那个隔间的底板也加上传到狗的脚上的电击，就这样，强迫狗跳了100 次。他们说，狗跳的时候，它发出“尖锐的、预料中的‘汪汪’ 的叫声，而当它落到通了电的格栅底板上时，狗叫的声音变成了‘狺狺’的狂吠”。然后，他们用一张厚

玻璃板关闭了两个隔间之间的通道，又去进行试验。狗“往前跳，被玻璃撞破了头”。狗开始表现出了类似“排便、撒尿、汪汪叫、尖叫、颤抖、攻击装置”等行为，但在10 天或者12 天对狗的试验之后，被阻止逃脱电击的狗停止了反抗。这几个实验员报告说，他们自己对此“印象深刻”，并且得出结论说，厚玻璃板格栅和脚部电击在消除狗的跳跃方面“非常有效”。

功利主义的论证非常简单。我们判断一个行为的对错依赖于它们是否引起了更大的幸福或者不幸福。很明显，实验中的狗承受了巨大的痛苦。它在其他什么地方能赢得对幸福的补偿，以证明这样做有正当理由吗？或者有其他动物或人的更大的不幸福被阻止了吗？如果没有，这个实验在道德上就是不可接受的。

我们可能注意到，这种论证并不是简单地认为所有这样的实验都是不道德的——它认为要

（4）

根据这些实验本身的功过来分别地判断每一个实验。例如，用狗实验，是研究“习得性无助”的一部分，这个课题心理学家认为非常重要。心理学家说，搞清楚习得性无助将对治疗精神疾病带来长期的效果。功利主义原则自身不会告诉我们特定实验的真相，但是，它支持伤害其他动物要有正当的理由。我们不能简单地认为，因为它们不是人，所以就什么都能做。

但是，批评这样的实验对我们大多数人来说太简单了。因为我们不做这样的研究，我们可能觉得自己高高在上，自以为有道德。然而，辛格指出，在这个领域里，我们没有一个人能够逃脱指责。我们全部卷入了残忍地对待动物的行动，像在任何实验里犯下的罪过一样严重，因为我们都（或者至少是绝大多数）吃肉。有关肉产品的事实至少像动物实验的事实一样令人痛心。

— 99 —

大多数人模模糊糊地相信，屠宰场是一个令人讨厌的地方，而被当作食物饲养的动物以别的方式得到很好的优待。但是，辛格指出，这远不是真相。比如，小牛降生后，在围栏里度过一生，围栏小得难以转身，甚至难以舒适地躺下——但是，从生产商的观点看，这是有益的，因为运动使肌肉变得坚韧，这会降低肉的

“品质”；除此之外，允许动物有足够活动空间的成本很高。在这些围栏中，因为没有空间让小牛能转过头来，所以它们不可能做一些像舔舔自己这样的基本行为，虽然它们很自然地想这样做。小牛显然失去了自己的母亲，它们也像人类的婴儿一样，渴望有个什么东西能够吮吸——人们看见它们徒劳地吮吸着它们的厩的边墙。为了保持它们的肉色淡而味美，它们被喂食一种缺少铁和粗饲料的液体食物。自然，它们的成长渴求这些东西。小牛对铁的渴求如此强烈，如果允许它们转过身来，它们会舔自己的尿，虽然小牛很正常地发现它是令人

恶心的。因为厩小得阻止它们转身，所以解决了这个“问题”。对粗饲料的渴求也特别强烈，因为没有它，小牛不可能形成对反刍食物的咀嚼。它们不可能睡在草上，因为动物会去吃草，从而影响肉质。所以，对这些动物来说，屠宰场并不是一个通往极乐世界的令人讨厌的终点。这必定像屠宰过程一样恐怖，对它们来说，这竟然是一种仁慈的解脱。

根据这些事实，功利主义的论证还是很简单的。肉类生产体系导致了动物的巨大痛苦。因为我们不必吃肉，素食同样美味且有营养，吃肉所产生的善——作为平衡——并没有超过它产生的恶，因此，吃肉是错的。辛格得出结论说，我们应当吃素。

在所有这些思想中，最具革命性的是这样的思想：动物的利益要计算进去。我们通常假定，就像主流社会的传统教给我们的那样，唯独人在道德思考时值得考虑。功利主义挑战了这种基本的假定，并且坚持道德社会一定要扩展到包括所有我们的行为影响到的动物，适当的道德一定会承认这一点。但是，在这个很多族类居住的星球上，我们是唯一的人类，道德也必须承认这个事实。

（1）

第7章 关于功利主义的争论

功利主义学说是这样的学说，它认为幸福是值得欲求的，并且是唯一作为目的值得欲求的，所有其他事物都是作为这个目的手段而值得欲求的。

——约翰·斯图亚特·穆勒：《功利主义》（1861）

人们并不努力奋斗以追求幸福，只有英国人才是那样的。

——弗里德里希·尼采：《偶像的黄昏》（1889）

7.1理论的古典版本

古典功利主义者（即边沁和穆勒）的理论可以被概括为以下三个观点：（a）判断行为对错只根据其结果，其他一切都不重要；

(b) 在评价结果时，唯一相关的是行为所产生的幸福或不幸的总量，其他一切均不相关；(c) 每个人的幸福的计量是相同的。正如穆勒所说：

构成功利主义行为正确与否的标准的幸福，不是行为者自己的幸福，而是所有相关者的幸福。在他自己的幸福和其他人的幸福之间，功利主义要求他像一个利益无关而慈善的旁观者那样，严格地公正无私。

于是，正确的行为就是其所产生的幸福多于不幸，并且二者可能的差额最大的行为，每个人的幸福都被视为同等重要。

这个理论对哲学家、经济学家和其他研究人类行为决定的理论家有着极大的吸引力。然而，功利主义也受到了一些反对意见的严峻挑战。功利主义的反对意见很多，并且也很有说服力，以至于很多人已经放弃了这一理论。但是，值得注意的是，同样有很多人没有放弃它。尽管有很多争议，功利主义仍然被广泛接受。

接下来，我们将考察反对功利主义的论证，并且思考这个理论的古典版本是否可以加以修订，以符合反对者的要求。这些论证是关于

利益的，不只是为了评价功利主义，也是因其自身的原因而需要做出论证，因为它们提出了道德哲学的一些基本问题。

7.2快乐是唯一重要的事情吗

“什么东西是善的”这个问题不同于“什么行为是正当的”， 而功利主义在回答第二个问题时参考了第一个问题。它认为，正当的行为是产生最大的善的行为，但什么是善？古典功利主义的回答是：有一个东西，也只有一个东西是善，即幸福。正如穆勒所说：“功利主义学说是这样的学说，它认为幸福是值得欲求的，并且是唯一作为目的值得欲求的，所有其他事物都是作为这个目的手段而值得欲求。”

但什么是幸福？根据古典功利主义的观点，幸福就是快乐。功利主义对快乐的理解是广义的，包括所有感觉好的心理状态。成就感、美味、悬疑电影高潮时产生的强烈意识都是快乐的例子。快乐是终极的善（痛苦是终极的恶）的思想作为享乐主义思想为人们所熟知。享乐主义一直以来都是一种很受欢迎的观点，可以追溯到古希腊时代。它一直很有吸引力，是因为它的简洁，因为它表达为一种直观看起来很有道理的观念：事物是善还是恶依赖于它给我们的感觉（feel）。然而，也有一些反思似乎揭示了这一理论的缺陷。

来看下面两个例子。

● 一个前途无量的年轻钢琴家的手在一次车祸中受伤了，她再也不能演奏了。这为什么对她是不好的呢？享乐主义会说，这是不好的，因为这导致她痛苦，并且消除了她快乐的源泉。但是，

假设她发现了能够给她同样多快乐的其他东西——比如，她从通过电视观看曲棍球比赛得到的快乐，与她曾经从演奏中得到的快乐一样多——为什么她的事故仍然是一个悲剧？享乐主义者只能说，只要她想到自己曾经是什么样，就会感到挫折和沮丧，而这就是她的不幸。但这种解释不幸的方式似乎误入歧途了。并不是通过感到不幸福，她就从某种中立的状态转到坏的状态中了。相反，她的不幸福是对一种不幸状态的理性反应。她本来有一个钢琴家的职业，但现在她

不能弹钢琴了，这就是一个悲剧。我们不能仅仅通过让她高兴起来并且享受曲棍球比赛就消除悲剧。

● 你认为某人是你的朋友，但他在背后嘲笑你。没有人告诉你这件事，所以你从来都不知道。对你来说，这是不幸吗？享乐主义者不得不说这不是不幸，因为你从未产生过任何痛苦。然而，我们还是觉得有些不太好。你认为他是你的朋友，而你被愚弄了，即使你不知道这一点，即使你没有感到不幸福。

这两个例子都阐明了同样的基本观点：我们重视所有的东西，因为其自身的缘故，比如艺术创造性和友谊。拥有它们使我们幸福，但这并不是我们重视它们的唯一理由。失去它们是不幸的事情，但这并不取决于失去它们是否伴随着不幸福。

（2）

这样，享乐主义似乎误导了幸福的性质。典型的，幸福不是某种被识别为善的东西，也不是因为它自身的原因而被追寻，其他事物也不仅仅是作为达到它的手段而被欲求。可以说，幸福是我们得到识别为独立的、依其自身而善的事物之后所拥有的反应。我们认为友谊是一种善的事物，所以拥有友谊使我们幸福。相对于首先宣布追寻幸福，然后决定有朋友可能会使我们幸福，再寻找朋友作为达到这一目的的手段，这是不同的。

由于这个原因，在当代哲学家中已经没有多少享乐主义者

了。那些赞同功利主义的人也因此而去寻找一种不再假定善或恶的享乐主义解释的方式，来明确阐述他们的观点。一些哲学家（比如英国哲学家G．E．摩尔（1873—1985））试图列出其自身

被视为善的事物的列表，他认为有三种明显的、真正的善：快乐、

友谊和艺术享受，正当的行为是那些增加了世界对这些事物的供给的行为。其他功利主义者回避了有多少事物自身即善的问题，只是说，正当的行为是那些有最好结果的行为，然而，这是无法测量的。还有人说，我们的行动应当使人们的偏好（preference） 得到最大的满足。这些已经超出了本书讨论各种功利主义优缺点的范围，我提到它们只是为了表明，古典功利主义的享乐主义假定已经在很大程度上被抛弃了，现代功利主义发现很难坚持它。他们首先主要表明享乐主义不再是功利主义理论的必要组成部分，以此来抛弃它。

7.3所有的结果都重要吗

然而，“只有结果是重要的”这一思想是功利主义的必要组成部分。这个理论的最基本的思想是，为了决定行为是否正当，我们应当

看看，这样做将会发生什么结果？如果在决定正当性时，其他东西也是重要的，那么功利主义的基础将遭到破坏。

一些最有力的反对功利主义的论证攻击的正是这一点：他们力陈，在结果之外，各种不同的考虑在决定正当与否方面也是重要的。下面有三个这样的论证。

公正。在学术期刊《调查》(Inquiry)1965 年的文章中，H.

J. 麦克克洛斯基(H.J. McCloskey) 要求我们考虑下面的案例。

假设一个功利主义者访问一个存在种族冲突的地区，在他访问期间，一个黑人强奸了一个白人妇女，这一罪行的结果是：发生了种族骚乱，白人暴徒在警察的纵容下，怒殴、杀害黑人。下面就更是假设了：在罪行发生的时候我们的功利主义者正好在现场，因此他的证词将会宣告某个特定的黑人有罪。如果他知道尽快逮捕嫌疑人将会停止骚乱，停止对黑人处以私刑，作为一个功利主义者，毫无疑问，他一定会得出结论，他有责任容忍去做假证，处罚一个无辜的人。

这是一个虚构的例子，虽然很明显，麦克克洛斯基是因写作时存在的种族主义的气氛而得到灵感的。无论如何，这个论证是，如果某人处于这种状态中，站在功利主义的立场上，他就会容忍去做假证，指证一个无辜的人。这可能有一些不好的后果——某个无辜的人可能被处决——但有足够多的好的结果超过了这些不好的结果：骚乱和私刑将会停止。最好的结果是通过说谎来实现的，因此，根据功利主义的观点，说谎就是要做的事情。但是，论证继续，导致一个无辜的人被判死刑，这又是错的。而功利主义又包含着这是对的，因此，功利主义一定是不正确的。

根据功利主义的批评者的观点，这个论证表明了一个理论最严重的缺点，换句话说，它与正义的理想相矛盾。正义要求我们：根据人们在特定情况下的功过，公正地对待他们。麦克克洛斯基的例子说明了正义的要求和功利的要求是如何发生冲突的。因此，说功利就是一切，这样的伦理学理论不可能正确。

权利。下面的例子不是虚构的，它出自美国联邦第九上述法院（加利福尼亚南区）1963年的记录，约克诉斯托里(York v. Story) 案：

1958 年10 月，上诉人（安杰利恩·约克（Angelynn York））去齐诺警察署，将有关袭击她的指控的材料归档，警察署的一位警官阿伯里·罗恩·斯托里（Appellee Ron Story） 身着警服，对上诉人说，有必要给她拍照。然后斯托里带着上诉人去了警察局的一个房间，锁上门，让她脱衣服，她就做了。随后斯托里又让上诉人做出各种各样下流的姿势，并且拍了照。这些照片没有用于任何法律目的。

上诉人反对脱衣服，她对斯托里陈述了自己的观点，认为没有必要给她拍裸照，或者拍他要求做的那些姿势，因为在这样的所有照片中都显现不出她的瘀伤。

那个月的晚些时候，斯托里告诉上诉人，那些照片没有洗出来，他已经把它们毁了。而事实却相反，斯托里把那些照片在齐诺警察署的职员中间传播。1960年4 月，警察署的另外两名警官——被告路易斯·莫雷诺（Louis Moreno）和亨利·格罗特(Henry Grote)——同样身着警服，并且用置于警察局的警备照相器材加印了斯托里拍摄的那些照片。之后，莫雷诺和格罗特在齐诺警察署的职员中间散布那些照片。

约克女士对那些警官提起诉讼，并且赢了。她的法律权利已经很明显地受到了侵犯。但是，

（3）

这些警官行为的道德性如何？功利主义说，如果行为产生了幸福大于不幸福的有利差额，行为就得到了辩护。这就建议我们比较这一行为所引发的约克的不幸福的总量与带给斯托里和他们那伙人的幸福的总量。至少，这里的幸福多于引起的不幸福是可能的。在那种情况下，功利主义的结论显然将会是，他们的行为在道德上是可接受的。但这似乎是一种反常的思路。为什么提供给斯托里和他们那伙人的快乐就那么重要？他们没有权利这样对待约克，并且他们在这样做的过程中很享受这一事实也不是切中肯綮的辩护。

这里有一个（想象的）相关案例。假设有一个偷窥癖汤姆通过约克卧室的窗户监视她，并且秘密地拍摄了她的裸体照片。进一步假设他这么做没被人发觉，并且他将这些照片完全用于自己感受快乐，没有拿给任何人看。在这样的条件下，他的行为的唯一结果似乎只是增加他自己的幸福。没有引起其他人（包括约克）的任何不幸福。那么，功利主义者怎么可能否认偷窥癖汤姆的行为是正当的？但是，很明显，根据普通的道德感觉，这些行为是不正当的。因此，功利主义是不可接受的。

从这个论证中得出的关键点是：功利主义与下述思想不一致：人们拥有权利（rights），这些权利不会仅仅因为某人预期有善的结果就被践踏。在上述案例中，受到侵犯的是约克的隐私权，但是，不难想出类似的案例，其中其他权利——信仰自由权、言论自由权甚至生命权本身等待裁决。有时，可能会发生这样的情况：侵犯这些权利服务于善的目的。但是，我们认为，我们的权利不应当如此轻易地被弃置一边。个人权利的观念不是功利主义观念。恰恰相反，它是在如何对待个人的问题上设置限定的观念，而不考虑可能达到的善的目的。

回溯过去的理由。假设你已经向某人许诺你将做某事——你向她许诺，下午在商场见。但是，当到了该去的时候，你不想去了，你需

要赶一些工作，并且宁愿待在家里。你试图打电话取消约定，但是她没有接电话。你应当怎么做？假设你判断你完成你的工作的功利稍稍大于你的朋友站在那里等你所体验到的愤怒。诉诸功利主义的标准，你可能得出结论：待在家里比信守诺言更好。然而，这看起来是不正确的。你已经许诺的事实强加给你一个不能轻易逃避的义务。当然，如果有巨大的危险——比如，你的母亲已经被心脏病发作所击倒，你不得不带着她冲向医院——你不守诺言就会有正当的理由。但是，在功利上小的盈利不能胜过你的诺言所创造的义务。因此，功利主义看来再一次错了。

为什么功利主义易受这类批评的攻击呢？这是因为，在判断什么是正当的这一问题上，功利主义理论所进行的思考只与将来有关。因为它只关心结果，功利主义限制了我们对行为将会引起什么发生的注意。然而，我们通常认为，对过去的考虑也是重要的——就像你对你的朋友许诺你将和她相会。因此，功利主义是有缺陷的，因为它排除了回溯过去的考虑。

一旦我们理解了这一点，其他类似的例子也就容易理解了。某人没有犯罪的事实是他不被判刑的很充分的理由，某人曾经给你帮忙的事实可以是你应该给他帮忙的充分理由，你做的某事伤害了某人的事实可能是你现在应当补偿他的充分理由。所有这些关于过去的事实都与决定我们的义务相关。但是，功利主义使过去成为不相关的，所以它似乎是有缺陷的。

7.4我们应该同等地关心每一个人吗

功利主义道德决定性的内容是我们必须同等地对待每个人的福利——正如穆勒所说，我们必须“像一个利益无关而慈善的旁观者那样严格地公正无私”。当抽象地这样说时，这似乎是有道理的，但是其含义会让我们陷入麻烦之中。一个问题是，“同等关心”的要求对我们来说太高了；另一个问题是，它使我们的个人关系受到破坏。

功利主义要求太高的指控。试想，你在去看电影的路上，这时，有人指出，你将要花的钱可以用来给饥饿的人提供食物，或给第三世界的儿童接种疫苗。当然，那些人对食物和药品的需要程度远高于你对看布拉德·皮特(Brad Pitt) 和安吉丽娜·朱莉(Angelina Jolie) 的电影需要程度。所以你放弃你的娱乐，捐钱给慈善机构。但是，事情还没完。根据同样的推理，你不能买新的衣服、汽车、电脑或者数码相机。也许你还应当搬到更便宜的公寓去，毕竟，什么更重要——你的奢华享受还是孩子们拥有食物?

事实上，忠诚地坚持功利主义标准会要求你放弃你所有的资源，除非你自己的生活标准已经低于你能帮助的、最需要帮助的那些人。我们可能尊敬能够这样做的人，但是，我们不认为他们只是在履行自己的责任。相反，我们认为他们是圣人，他们的慷慨早已超过了责任的要求。我们区分道德的行为和值得赞扬而不严格?求做到的行为。（哲学家称后者为分外的行为。）功利主义似乎消除了这种区分。

但是，问题还不只是功利主义要求我们放弃我们的部分物质资源，功利主义还使我们继续自己的个人生活变得不可能。我们的生活包括赋予我们个性和意义的项目和活动。但是，要求把每件事情都隶属于公平地增进一般福利的伦理学会要求我们放弃那些努力。假设你是一个橱柜制造商，虽不富裕，但有一份舒适的生活，你有两个你很爱的孩子，周末，你喜欢参加业余剧团的表演。此外，你还对历史感兴趣，阅读了大量书籍。这有什么错呢? 但以功利主义的标准来衡量，你正在导向道德上不可接受的生活。毕竟，如果你把时间花在其他方面，就会创造更多的善。

功利主义使我们的个人关系受到破坏的指控。在实践中，我

（4）

们不愿意同等地对待所有的人，因为它会要求我们放弃与朋友和家庭的特殊关系。我们所有的人都会在与自己的朋友和家庭有关时深深地偏心。我们爱他们，并且全力以赴地帮助他们。对我们来说，他们不只是人类巨大家族中的成员——他们是特殊的。但所有这些，与同等地对待所有的人是不一致的。当你同等地对待所有人时，亲密、爱、喜爱以及友谊都飞到窗外去了。

对很多批评者来说，功利主义破坏我们的个人关系的事实似乎都是它最大的错误。特别是，在这一点上，功利主义似乎失去了所有的现实性。如果不再关心自己的丈夫或妻子，而是关心从未相识的陌生人，那会成什么样子？这个思想是很荒谬的，不只是它与正常的人类情感深深地相反，而且如果没有特殊的责任和义务，婚姻制度甚至会不存在。再者，如果对自己的孩子不比对陌生人有更多的爱，那会是什么样子？正如约翰·科廷汉姆（John Cottingham）所说，“在着火的大楼里，父母离开孩子去救其他人”，因为“那些人将来对一般福利的贡献更大，这样的父母不是英雄，而是道德轻视的对象，一个道德上被排斥的人”。

7.5为功利主义辩护

这些论证加起来就成为对功利主义的压倒性的指控。这个理论乍看起来那么进步，那么符合常情，现在看来却毫无防守之力。它似乎与公平、个人权利等基本的道德观念不一致，也未能考虑证明行为正当的前溯原因的地位。它使我们放弃了普通的生活，破坏了对我们具有重要意义的个人关系。并不奇怪，这些论证加在一起的分量鼓励很多哲学家放弃这一理论。

然而，很多思想家继续相信，功利主义在某些形式下仍旧是真的。在回应上述论证时，他们经常会提供三个一般性的辩护。

第一个辩护：否认结果会是善的。功利主义的第一道防线是，证明反功利主义论证所作的关于世界如何运作的假设是不真实的。关于权利、正义和前溯原因的论证采用了一个共同的策略。先描述一个事实，然后说从功利主义的观点看，要求实施某个行为——容忍去做假证、侵犯某人权利或者不守诺言，然后再说这些行为是不对的。由此得出结论说，功利主义的正当概念是不可能正确的。

但是，只是在我们确实同意，被描述的行为真的将会有最好的结果的情况下，这种策略才会成功。但是，我们为什么要同意呢？在真实的世界中，在誓言的约束下却要撒谎，是不可能有好结果的。试想，在麦克克洛斯基描述的案例中，这个“功利主义者”为了制止骚乱，试图归罪于一个无辜的人。他可能不会成功，他的谎言可能被揭穿，那样的话局势甚至会比以前更糟。即使他撒谎成功了，那个真正的罪犯没有被捕，真正的罪犯就可能犯下更多的罪行。如果这个犯罪团伙后来被抓住了（这总是可能的），这个谎言将会带来更大的麻烦，人们对刑事公正体系的信任会受到破坏。这里的道德是，虽然有人可能认为（think）通过这样的行为会带来最好的结果，但人们不可能确定这一点。实际上，经验告诉我们的恰恰相反：功利不会通过陷害无辜的人得到。

在其他反功利主义论证中引用的案例也是一样。撒谎、侵犯人的权利、不守诺言和切断一个人的个人关系，所有这些都会带来坏的结果。只是在哲学家的想象中才不是这样。在真实的世界中，偷窥癖汤姆被抓起来了，与警官斯托里和他那伙人一样，而他们的受害人承受了痛苦。在真实的世界中，如果人们撒谎，其他人会受到伤害，他们自己的名誉也会受损，而如果人们不守诺言，不知报恩，他们就会失去朋友。

这是第一道防线。它到底多有效？不幸的是，它包含的夸口多于实质。虽然它看似有理地提到，大多数像做假证一类的行为在真实的世界中有坏的结果，但并不能说所有这样的行为都有坏的结果。至少

通过做那些一般的道德常识谴责的行为，确实曾经给人带来好的结果。因此，至少在有些真实生活的案例中，功利主义会与常识发生冲突。而且，即使反功利主义论证不得不完全依靠想象的例子，那些论证仍旧无论如何都保持着它们的力量，因为表明功利主义在假想的例子中有不可接受的结果，是指出它的理论缺陷的有效方式。所以，第一道防线的辩护是很脆弱的辩护。

第二个辩护：功利原则是选择规范的指导，而不是个人行为的指南。第二道防线承认，功利主义的古典版本与道德常识是不一致的，并且建议，通过赋予它符合我们的常识评价的新形式而挽救这一理论。在修订理论的过程中，修订的技巧是识别出导致麻烦的特征，然后改变这个特征，只保留其余的部分。使古典版本产生这些不受欢迎的结果的特征是什么呢?

古典功利主义陷入麻烦的方面是，它假定每个人的行为根据功利原则来评价。如果你偶尔有点想容忍做假证，这个理论的古典版本会说，这样做?不是错的取决于那个特定的谎言的结果；与此相类似，你是否应当信守诺言依赖于那个特定的诺言的结果；我们已经思考过的每一个例子都是如此。这就是导致所有麻烦的假定，也正是它引向这样的结论：你可以做任何成问题的事情，只要它有最好的结果。

因此，新版的功利主义修改了其理论，以便不再根据功利原则来判断个人行为，而是首先问：从功利主义观点看，哪些规范是可选择的？换句话说，如果要想使幸福最大化，什么规范是我们应当遵循的？然后，再根据这些规范来决定个人行为是可接受的还是不可接受的，以此来判断它们正当与否。这个新版的理论被称为“准则功利主义”（Rule -Utilitarianism），以区别于原来的理论，现在一般称为“行为功利主义”（Act -Utilitarianism）。

准则功利主义对付反功利主义论证没有困难。当行为功利主义面临麦克克洛斯基描述的情形时，总想归罪于无辜的人，因为那个特定的行为的结果将会是好的。但是，准则功利主义不会以这种方式推

理。它会首先问，什么样的一般原则倾向于促进最大的幸福？假设我们想象两个社会，在一个社会中忠诚地坚持“不要容忍陷害无辜者的假证”这样的规范，另一个社会中不遵循这样的规范。哪个社会中的人们境况可能更好？从功利主义的观点

（5）

看，第一个社会更好。因此，反对归罪于无辜者的规范应当被接受，通过诉诸这一规范，我们得出结论：在麦克克洛斯基的例子中，那个人不应当做假证陷害无辜者。

类似的推理可以用于建立关于反对侵犯人权、不守诺言、撒谎以及所有其他情况的规范。管理个人关系的规范——要求对朋友忠诚、爱护自己的孩子，等等——也能以这种方式建立起来。我们应当接受这些原则，因为遵守它们、把它们作为常例的习惯会促进一般的福利。但是，一旦诉诸功利原则建立了这些规范，我们就不得再援引决定特殊行动的正当性的原则。个人行动只有通过诉诸这些已经建立的规范才能得到证明。因此，不能说准则功利主义与道德常识相冲突。通过从证明行为到证明规范的着重点的转换，功利主义已经在很大程度上与我们的直觉判断相一致。

然而，当我们问是否有例外（exception）时，准则功利主义的严重问题就出现了。在准则功利主义的“理想的社会法典”建立起来之后，是不是不管规范带来的是什么都要遵守规范呢？显然会有这样的情况，法典禁止的行为无论如何都会使功利最大化，甚至带来数量巨大的功利。那么，这该怎么办呢？如果准则功利主义说，在这些情况下，我们可以违背法典，它就似乎陷入了行为功利主义。相反，如果它说，我们不能实施“禁止的”行为，那么，正如哲学家J.J.C. 斯马特（J.J.C. Smart ）所说，功利主义最初对促进福利的关心就已经被替换为非理性的“准则崇拜”。

这种反对可以以不同的方式提出来：根据准则功利主义，什么最重要？仅仅是幸福，还是像这样的事情：正义，尊重人的隐私，信守诺言？如果幸福是重要的全部，那么，幸福最大化应当成为个人行为的标准，但是，幸福最大化在准则功利主义中不是行为的标准。如果正义、隐私和诚实最重要，那么这个理论似乎就不是功利主义了。而

且，如果这些东西是最重要的，那么为什么在构建道德规范时不应该考虑它们？虽然准则功利主义有直觉的吸引力，但它仍然是功利主义和常识之间并不稳定的一种折中。

第三个辩护："常识"是错的。最后，一些功利主义者对反功利主义论证提供了很不相同的回应。那些论证指出，古典理论与普通的正义概念、个人权利等不一致，而这些人回应说："那又怎样？"1961年J.J.C. 斯马特出版了专著《功利主义伦理学体系概要》（An Outline of a System of Utilitarian Ethics），他在反思那本书中的观点时指出：

显然，功利主义有着与通常的道德良心不相容的结论，但我倾向于持这样的观点："通常的道德良心更糟"。这就是说，我倾向于拒绝检验一般伦理原则的通常方法论，即通过看它们在特定情形下如何与我们的感情相符合来检验。

这个类型的功利主义——顽固的、拒不认错的功利主义——提出了对反功利主义论证的三个回应。

第一个回应：所有的价值都有一个功利主义的基础。功利主义的批评者说，这个理论不可能搞清楚我们最重要的价值的含义——例如，爱和友谊的价值、正义和权利的价值、信守诺言的价值。因此，在诉诸正义的论证中，功利主义不可能搞清楚，当撒谎会使全部的善最大化时，为什么我们不应当撒谎，让无辜者承担罪责。换句话说，批评者宣称，一些价值独立于功利，他们说，信守诺言或者尊重他人隐私会使人们更幸福的解释，并不能使它们是善的的原因得到透彻的说明。

但是，根据斯马特那样的哲学家的观点，我们应当认真地、逐一地思考这些价值，并且思索它们为什么是重要的。在真实的世界中，当人们说谎时，其他人受到伤害，而他们自己则名誉受损。当人们不守诺言，或者没有报恩时，他们会失去自己的朋友。当人们不尊重彼此的隐私时，会感到尴尬和屈辱，并且每个人都会感到更易受伤害。当人们不比关心陌生人更加关心他们自己的孩子时，孩子会感到没有

爱，有一天他们也会对父母不好。总之，功利主义并不是与我们不应当撒谎、不应当侵犯他人的权利、不应当不守诺言的思想不一致，恰恰是功利主义解释了为什么我们应当不做那些事情。

而且，如果没有功利主义的解释，这些责任会显得很神秘和难以理解。有什么能比某些行为“在自身中”正确——如果它们没有产生有利的观念——这样的思想更神秘？有什么能比我们拥有那样的“权利”——这些权利与承认它们所产生的利益无关——这样的思想更难以理解？根据这种思路，功利主义不是与常识不相容，相反，功利主义证明了我们所拥有的价值。所以，我们最深的忠诚一定是对于功利原则的。如果撒谎能使幸福最大化，那么我们就应当撒谎。

第二个回应：当情况是例外时，我们的内在反应不足以相信。虽然有些不正义的情况服务于公共善，但那些情?是例外。撒谎、不守诺言和侵犯隐私通常引向不幸福，而不是幸福。这种观察形成了另一种功利主义回应的基础。

再次考虑麦克克洛斯基的受做假证诱惑的那个人的例子，为什么我们会立即并且直觉地相信陷害无辜者、去做假证如此错误？有些人说，理由是纵观我们的生活，我们已经看到了这样的欺骗导致的悲惨和不幸。于是，我们直觉地谴责所有这样的谎言，甚至那些并未导致悲惨和不幸的谎言，但是，当我们谴责那些并未导致不幸的谎言时，我们的直觉能力没有奏效。毕竟，我们的直觉反应有一个功利的基础。因此，在面对不寻常的情况时，也许我们应当相信抽象原则而不是我们的内在反应。

第三个回应：我们应当聚焦于全部结果。当要求我们考虑一个能使幸福最大化的卑劣行径时，这个行为经常以这种方式呈现给我们：鼓励我们聚焦于它的坏的效果，而不是好的效果。相反，如果聚焦于这个行为的全部（all）效果，功利主义可能似乎更有道理。

现在再考虑麦克克洛斯基的例子。麦克克洛斯基说，判一个无辜者有罪是错的，因为它不公正。但是，如果骚乱和私刑继续，其他的

（other）会被伤害的无辜者怎么办呢？那些被暴徒殴打和折磨的人所要承受的痛苦怎么办呢？如果这个人不撒谎，那些将会发生的死亡又怎么办呢？孩子将失去他们的父母，丈夫或妻子

（6）

将失去他们的配偶。当然，我们从来不想面对这样的局势。但是，如果我们必须在不判定一个无辜者有罪和让几个无辜者死亡之间进行选择，是不是要如此不合理地认为第一个选择更好呢?

再考虑一下批评功利主义的要求太多的反对意见，因为功利主义要求我们将我们的资源用于给饥饿的儿童提供食品，而不是用来去餐馆吃饭或者看篮球比赛，所以反对功利主义的人认为它要求的太多。如果把我们的思想聚焦于那些饥饿的人，功利主义的要求看起来还是那么不合理吗？说功利主义“要求太多”，而不是说我们应当给饥饿的儿童提供食品，我们是不是太自私了?

就有些情况而言，这个策略比其他的策略要好一些。想想偷窥癖汤姆，最忠诚的功利主义者甚至会说，我们应当更细致地考虑一下他从窥视不小心的妇女中所得到的快乐，而不是谴责他。如果他能逃脱而未被抓住，有什么伤害呢？为什么他的行为应当受到谴责？正如斯马特所认为的，功利主义与常识并不完全相一致。

因此，一些哲学家认为，行为功利主义是一个不需要修订而完全能够得以辩护的学说，甚至，必须承认，功利主义是挑战我们很多常识的假定的激进学说。在这一点上，它做了一些出色的哲学家做的事——它要求我们重新思考我们迄今为止想当然的那些问题。

如果我们询问，什么是斯马特所说的“通常的道德良心”， 似乎有很多考虑而不是功利被认为是道德上重要的。但是，斯马特警告我们“常识”不能相信，这才是对的。我们只要考虑一下就会发现，道德常识的缺点是很明显的。很多白人曾经感到，白人和黑人有着重要的区别，所以白人的利益无论如何都是更重要的。由于相信他们那个时代的“常识”，他们可能坚持适当的道德理论应当包容这一“事实”。今天，没有一个人认为这样的鼓噪值得一听，但是，谁知道还有多少其他不理性的偏见仍然是我们道德常识的一部分？瑞典社会学家冈纳·迈

尔代尔（Gunnar Myrdal）在他关于种族关系的经典研究著作《美国困境》（An

American Dilemma，1944）一书的结尾处提醒我们：

肯定还有这类活着的人不可能觉察到的其他无数错误，因为西方文化模式的迷雾包裹着我们。文化影响力已经建立了我们对精神、肉体以及我们开始于其中的宇宙的假定，提出我们的问题，影响我们追寻的事实，决定我们对这些事实的解释，指导我们对这些解释和结论的反应。

例如，有没有这种可能：未来的一代将会厌恶地回顾这样的情形：在21 世纪，很多人享受自己的舒适生活，而第三世界的孩子却死于很容易防止的疾病？或者厌恶地回顾我们圈养并屠杀无助的动物的情形？如果有这种可能，他们可能就会注意到，今天的功利主义哲学家被批评为“头脑简单”，因为他们提出了坦率地谴责这类事情的道德理论。

（1）

第8章　有没有绝对的道德规范

你不可以做恶以成善。

——圣保罗：《罗马书》（50 年）

8.1　哈里·杜鲁门与伊莉莎白·安斯康

作为作出向广岛和长崎投放原子弹决定的人，美国第33任总统哈里·杜鲁门将永远被人们记住。当他1945年成为总统的时候，随着富兰克林·D·罗斯福的去世，杜鲁门完全不知道关于这种炸弹的进展情况，不得不由总统顾问向他提供这些情况。他们说，联军将要在太平洋赢得战争了，但是代价巨大。已经做好了登陆日本本国岛屿的准备，甚至会比诺曼底登陆更为血腥。然而，在日本一两个城市使用原子弹，可能会使战争迅速结束，就没有必要登陆了。

杜鲁门一开始不愿意使用新武器。问题是每一颗炸弹都会毁灭整个城市——不只是军事目标，还有医院、学校和家庭。妇女、孩子、老人和其他非战斗人员，都会和军事人员一样被扫平。虽然联军以前也轰炸过城市，但杜鲁门感到新式武器会使非战斗人员的问题变得更为尖锐。而且，美国曾公开宣布谴责袭击平民目标。在1939年美国参战之前，罗斯福总统曾经向法国、德国、意大利、波兰、英国政府提交正式公文，以最强烈的措词谴责炮击城市：

平民的上空的无情炮击……已经造成了数千毫无抵抗能力的男人、妇女、儿童的死亡和伤残，使每一个文明的男人和女人感到痛心，深深地震撼了人类的良知。如果在世界面临悲剧性的大灾难期间，采用这种惨无人道的暴行，那么成百上千的对爆发的战争毫无责任的无辜平民，他们甚至完全没有参与这场战争，

却将失去他们的生命。

在决定授权实施轰炸时，杜鲁门表达了同样的思想。他在他的日记中写道：“我已经告诉陆军部史汀生（Stimson）先生，把军事目标

和士兵、海军作为它的目标，而不是妇女和儿童……他和我是一样的，目标将会是纯军事目标。”由于杜鲁门知道炸弹将会毁掉整个城市，很难知道如何解释这一点。然而，有一点是清楚的，他很担心非战斗人员的问题。还有一点也是清楚的，他满足于他做了那件正确的事。他告诉他的助手说，签署了那个命令以后，他“睡得像个孩子”。

伊莉莎白·安斯康（Elizabeth Anscombe）死于2001年，在第二次世界大战开始的时候，她是牛津大学的20岁的学生。那时，她与人合写了一个有争议的小册子，讨论英国不应该参战，因为处于战争中的国家无疑会以非正义的方式结束战斗。“安斯康小姐”，人们总是这样称呼她，有50年的婚龄和七个孩子，将成为20世纪最杰出的哲学家和历史上最伟大的女性哲学家。

安斯康小姐也是一位天主教徒，并且她的宗教是她生活的中心。特别是她的伦理学观点反映了天主教教义的传统。在1968年，她赞赏教皇保罗四世发布关于禁止避孕的教会禁令的主张，并且写了一个小册子，解释为什么人为控制生育是错的。在她生命的后期，在英国一个实施堕胎的诊所外面抗议时，她被捕了。她还接受了教会关于战争的伦理行为的教诲，而这使她陷入了与杜鲁门的冲突之中。

哈里·杜鲁门在1956年时与伊莉莎白·安斯康在路上相遇，当时杜鲁门在牛津大学接受为感谢他在美国战争期间的帮助而授予他的荣誉学位。那些建议授予这一荣誉的人认为，这是没有争议的。但安斯康和另外两名教职员反对授予杜鲁门学位，虽然他们的反对失败了，他们却还是投票赞同其他选择，只是这种选择已经成为橡皮图章。之后，在授予学位的时候，安斯康跪在大厅的外面祈祷。

安斯康写了另一个小册子，这次把杜鲁门说成是一个凶手，因为他下令轰炸广岛和长崎。当然，杜鲁门认为轰炸是有正当理由的——它缩短了战争，挽救了生命。对安斯康来说，这远远不够。“对人来说，选择伤害无辜作为达到他们目的的手段，”安斯康写道，“永远都是谋杀。”为了论证轰炸挽救的生命要比它夺去生命更多，她写

道："现在来看吧，如果你不得不在烫死一个孩子和让一些巨大的灾难降临到1 000 人身上——或者100 人，如果1 000 人不够的话——之间进行选择，你会选哪个？"

重要的是，根据安斯康的观点，有些事情无论怎样都不可以做。即使我们通过烫死一个孩子就可以完成巨大的善，那也无关紧要，就是一定不能做这样的事。（炸弹在广岛爆炸，烧着了半空中的鸟，事实上，它也导致了婴儿被烫死：人们死在河流里、水库里、水槽里，徒劳地试图逃离热浪。）我们不可故意杀害一个无辜者，这是一个不可违犯的规范，而且还存在一些其他规范：

这已经成为希伯来—基督教伦理学教诲的特点：存在一些无论出现什么令人恐惧的结果都要禁止的事情，例如，为了任何目的去杀害一个无辜的人，然而带来善；代替受罚；背叛（我的意思是指在庄重的事情上，通过允诺值得信任的友谊来得到别人的信任，之后又把朋友出卖给他的敌人）；盲目崇拜；鸡奸；通奸；虚假的信仰表白。

当然，很多哲学家不同意这种观点，他们坚持：如果环境要求，任何规范都可以打破。安斯康在谈到这一点时说：

（2）

值得注意的是，这些哲学家中没有谁显示出他们意识到，存在这样一种与他们的观点相抵触的伦理：像谋杀那样的禁令在面对一些结果时不能生效，这在他们所有的人中间都被视为相当明显的；但是，这些禁令的严格性当然有其重要性：你不必为对结果的期望和恐惧所诱惑。

安斯康的丈夫彼得·吉奇（Peter Geach ）也是一位出色的哲学家，他俩是20 世纪的“道德规范是绝对的”这一学说的最重要的拥护者。

8.2 绝对命令

“道德规范没有例外”的思想很难得以辩护。解释我们为什么应当允许规范有例外的情况是很容易的——我们可以简单地指出，在某些情况下，遵从这些规范会产生极为恶劣的后果。但是，我们怎么能够解释为什么在这样的条件下，我们还不应当允许规范有例外的情况？这是一个令人退缩的问题。一种方法是，我们可以说，道德规范是上帝的神圣不可侵犯的命令。除了这个，我们还能说什么？

在20 世纪之前，有一位认为道德规范是绝对的的大哲学家，他提供了对这种观点的著名论证。伊曼努尔·康德（Immanuel Kant， 1724—1804 ）是现代思想上最伟大的人物。他论证道，举一个例子，撒谎从来都是不对的，无论在什么情况下。他不诉诸神学的考虑，而是坚持，理性要求我们从不说谎。为了看清楚他是如何得出这个著名的结论的，我们可以先概述他的伦理学的一般理论。

康德注意到，人们使用应该这个词经常与道德无关，例如：

● 如果你想成为更好的国际象棋手，你应该研究加里·卡斯帕罗夫的比赛。

● 如果你想上大学，你应该通过SAT*。

我们的很多行为都被这样的“应该”所约束。其模式是这样的：我们有某一欲望（成为更好的棋手、上大学），我们认识到，某个行为

过程会帮助我们得到我们想要的（研究加里·卡斯帕罗夫的比赛、通过SAT），这样我们就得出结论：我们应当遵循这些指导计划。

康德称这些为“假言命令”，因为在我们有相关欲望的条件

* 指Scholastic Aptitude Test，即学术才能测验。——译者注

d8-13z.indd 120

下，它们告诉我们做什么。如果一个人不想提高他的棋艺，就没有理由去研究加里·卡斯帕罗夫的比赛，如果某人不想上大学，他就没有理由去通过SAT。因为“应该”的约束力依赖于我们有相关的欲望，所以我们可以通过拒绝相关的欲望来逃避它的约束力。因此，如果某人不再有上大学的欲望，他就可能逃避通过SAT 的义务。

相反，道德义务不依赖于我们的特定欲望。道德义务的形式不是：“如果你想要某个结果，那么你就应该做某事”。道德要求是绝对的，它们有这样的形式：“你应当做某事。就这样。”例如，道德规范不是这样的：你应该帮助他人，如果你在乎他们，或者如果你有其他通过帮助他们就能得到实现的目的。相反，规范是这样的：你应该帮助他人，不管你的特殊需要或目的是什么。与假言的“应该”不同，道德要求不能通过说“但是我不在乎那个”来加以回避，原因就在于此。

假言的“应该”是容易理解的，它们只是要求我们采用实现所要寻求的目的的必要方式。另一方面，绝对命令是神秘的。我们怎么就有责任以某种不考虑我们想要达到的目的的方式行动？康德道德哲学的大部分都试图解释这如何可能。

康德坚持认为，因为我们有欲望，所以假言的“应该”是可能的，同样，因为我们有理性，所以绝对的“应该”也是可能的。绝对的“应该”与理性的行为人相连，只是因为他们是理性的。怎么会是这样的呢？康德说，是的，因为绝对的应该产生自每个理性的人都必须接受的原则：绝对命令。在《道德形而上学基础》

（Foundations of the Metaphysics of Morals， 1785 ）一书中，他以如下术语表达了绝对命令：

只根据你决意依据、同时成为普遍法则的准则而行动。

这一原则概括了确定一个行为在道德上是否允许的过程。当你试图实施一个特定的行动时，你不得不问，如果你计划实施那个行动，你遵循的规范是什么。（这就是那个行动的“准则”。）然后，你不得不问，你决意遵循的规范是否被所有的人在所有的

（3）

时刻所遵循。（这是使它在相应的意义上成为普遍法则。）如果是这样，这个规范可以被遵循，并且这个行为是允许的。然而，如果你决意遵循的不是每个人都遵循的规范，那么，你不能遵循它，这个行为在道德上也是不允许的。

康德给出了几个例子解释它如何运作。假设有一个人需要借钱，并且知道没有人会借给他，除非他承诺还钱。但是，他也知道，他没有能力还钱。因此，他面临这样的问题：为了劝说别人，使自己借到钱，他是不是应该许诺他会偿还债务，虽然他知道他做不到？如果他打算这样做，这个“行为的准则”（他遵循的规范）是：每当你需要借钱时，就要许诺会还钱，不管你认为自己实际上会不会还钱。现在，这个原则能够成为普遍法则吗？显然不能，因为它会弄巧成拙。一旦它变成了普遍法则，就没有人会再相信这样的许诺，所以没人会因此而借钱给别人。康德自己写道：“没人会相信他的许诺，而只是将任何这类的断言当作徒劳的虚伪付之一笑。”

康德的另一个例子与给予帮助有关。假设某人拒绝帮助需要他帮助的人，并对自己说：“这和我有什么关系？如上天所愿，让每个人都幸福吧。如果他成功，我不会跟他要任何东西，或者嫉妒他，同样对他的福利或者他需要的帮助，我也不想做出贡献。”人们也不愿意这样的规范成为普遍法则，因为在将来的某些时候，这个人自己也会需要其他人的帮助，他不想让别人对自己如此冷漠。

8.3 绝对的规范与不撒谎的责任

作为一个道德行为人，就意味着被“普遍法则”——在任何情况下都没有例外地坚持的道德规范——所指导。康德认为，不撒谎就是这样的规范。当然，这并不是康德所捍卫的唯一的绝对规范——他认为还有很多其他规范，道德中充满了这样的规范。但是，把不撒谎的规范作为一个方便的例子来集中分析是有用的。康德用了大量的篇幅来

讨论这个规范，而且，这一点很明确，他感到对它的辩护特别有力。他说，撒谎在任何条件下都是“对人类尊严的抹杀”。

康德对这一观点提供了两个主要论证。

1. 他认为，撒谎总是错的的首要理由是，禁止撒谎直接属于绝对命令。我们不会让应当撒谎成为普遍法则，因为它会弄巧成拙，人们很快就会学会不信赖其他人说的话，所以谎言就不会被相信。对此，情况一定是这样的：为了撒谎成功，一般说来人们必须相信其他人说的是真的，所以谎言的成功依赖于不存在允许撒谎的普遍法则。

然而，这个论证有些问题，如果我们更全面地讲清楚康德的思路，这个问题就比较清晰了。假设为了挽救一个人的生命，撒谎是必要的，我们应该这么做吗？康德会给我们这样的理由：

（1） 我们应该只实施这样的行为，它符合我们能够决意普遍采纳的规范。

（2） 如果我们将要撒谎，我们会遵循“撒谎是允许的”这一规范。

（3）

这个规范不可能被普遍采纳，因为它会弄巧成拙：人们将停止彼此信任，那么，撒谎就会没有用了。

（4） 因此，我们不应该撒谎。

安斯康发表于学术期刊《哲学》（philosophy）杂志的关于康德的文章，对这个推理思路的问题作了很好的概括：

他自己对撒谎这个主题的严格确信是如此强烈，以至于对他来说，撒谎只是撒谎，从来没发生过撒谎能够被适当地描述为其他任何事情的情况（例如，像“在如此这般的情况下撒谎”）。如果没有关于行为的适当描述的约定，并且这一描述是根据构建关于行为的准则的观点作出的，他的关于可普遍化的准则的规范是无用的。

在这方面，安斯康是知识分子正直的典范：虽然她同意康德

的结论，但她仍然失锐地指出了他的推理的错误。困难产生于论证的步骤（2）。准确地说，如果你撒谎，你所遵循的是什么规范？关键点是，有很多方法明确描述这个规范，有些在康德的意义上不是“可普遍化的”，但有的是。假设我们说你遵循的是规范R：“当撒谎能够挽救一个人的生命时，撒谎是允许的。”我们可以决

意让R 成为一个普遍法则，而它不会是弄巧成拙的。

2. 很多与康德同时代的人认为，他关于绝对规范的例子是奇怪的，并且他们也这样说过。一位评论家用这样一个例子挑战他的观点：试想，某人正在从谋杀者的手里逃脱，并且他告诉你说，他要回家藏起来。然后，这个谋杀者来了，像一个无辜者似的，并且问第一个人去哪了。你相信，如果你说了真话，这个谋杀者会找到那个人并把他杀掉。而且，假设这个谋杀者已经跑向了正确的方向，并且你相信，如果你只是保持沉默，他会找到那个人并把他杀了。你应该做什么？我们可以把它称为“咨询的谋杀者”的案例。在这个案例中，我们大多数人会认为，我们显然应当撒谎。毕竟，我们可以说，撒谎和挽?生命，哪个更重要?

康德在一篇论文中以一个有吸引力的老式标题“论出于利他动机而撒谎的假设权利”（On a Supposed Right to Lie from Altruistic）作出了回应，在这篇文章中，他讨论了“咨询的谋杀者”的案例，并且给出了他关于撒谎的观点的第二个论证。他写道：

在你诚实地回答了谋杀者关于他要找的受害人是否在家的问题之后，他可能已经溜走了，这样他就不在谋杀者去往的那个方向，谋杀也就不能实施。但是，如果你撒了谎，说他不在家，而你并不知道他真的出去了，如果在他往外跑的时候谋杀者撞上了他，并且杀了他，你就会被公正地指控为导致了他的死亡。如果你就你所知说了真话，这个谋杀者在屋子搜查那个人时，可能会被邻居抓住，这样，谋杀行为就会被阻止。因此，无论谁撒谎，无论他怀有怎样的好意，都一定要为结果负责（无论它们是多么不可预见），并且遭到惩罚……

（4）

因此，经过全部的深思熟虑的真诚（诚实）是神圣的，并且是理性要求的绝对命令，不受任何权宜方案的限制。

这个论证可以以更一般的形式来阐述：我们受到诱惑，想把不撒谎的规范作为例外来处理，因为在某些情况下，我们认为诚实的结果是不好的，而撒谎的结果是好的。然而，我们从来不能确定行为的结果会是什么——我们不可能知道好的结果一定会随之而来，撒谎的结果也可能难以预料地不好。因此，最好的策略是避免已知的恶——撒谎，让可能的结果尽管来好了。即便结果是坏的，它们也没有错，因为我们决意尽我们的责任。

我们注意到，一个相似的论证可以用于杜鲁门在广岛和长崎投下原子弹的决定上。投下炸弹是希望战争迅速结束。但是，杜鲁门并不确定地知道会发生什么，日本人可能已经被打趴下了，而登陆仍然是必要的。所以杜鲁门只是在好结果可能会出现的希望上，赌上了成百上千人的生命。

这个论证的问题也足够明显——实际上是如此明显，以至于令人吃惊，像康德这样有才能的大哲学家，竟然没有对它们更为敏感。首先，这个论证依赖于在我们能知道什么这个问题上的不合理的悲观观点。有时，我们能够非常确信行为结果会是什么，在这样的情况下，我们不必因为不确定性而犹豫。而且——这一点在哲学上更有意义——康德似乎假定，虽然我们会承担撒谎的坏结果的道德责任，但我们不承担诚实的任何坏结果的相似责任。假设我们说真话的结果是，谋杀者找到了那个人并且杀了他，康德似乎假定我们对此没有责任，但是，我们怎么能够如此容易地逃脱责任？毕竟，我们帮助了那个谋杀者。所以，这个论证也是不能令人信服的。

8.4 规范之间的冲突

道德规范是绝对的的思想，不允许有例外，从“咨询的谋杀者”之类的例子看，这种思想不合情理，而且康德对它的论证也不能令人信服。但是，除了它不合情理之外，有没有反对它的令人信服的论证？

反对绝对道德规范的主要论证与出现冲突的可能性有关。假设人们坚持，做A 在任何情况下都是错的，并且做B 在任何情况下也是错的，那么，当一个人处于在A 和B 之间进行选择的情况下，当他必须进行这样的选择而绝无其他选择的情况下，该怎么办呢？这种冲突似乎表明道德规范不可能是绝对的——或者至少不能有一个以上的绝对规范。

有什么方法来回应这一反对意见吗？一个方法是否认这种情况竟然会发生。彼得·吉奇就是就诉诸于上帝的眷顾，而认为不会发生这种情况。我们可以描述这些虚构的案例，在这些情况下无法避免绝对规范之间的冲突，他说，但是上帝不允许这些情况在真实的世界中存在。吉奇在他的书《上帝与心灵》（God and the Soul， 1969）一书中写道：

“但是，假设情况是，遵守神圣的律法（例如不撒谎的律法）涉及违反其他绝对的神圣禁令？”——如果上帝是理性的，他不会命令这种不可能性，如果上帝统治着在他眷顾之下的所有事物，他就能保证，人无辜地面临在禁止的行为之间进行选择的情况不会发生。当然，这样的情况（在他们的描述中写有“此路不通”的条款）可以融贯地描述，但上帝的眷顾会确定它们在现实中不会出现。与不可信的常见说法相反，对上帝存在的信念使一个人期盼发生的事情变得不同。

这样的事情真的会发生吗？毫无疑问，严肃的道德规范有时会相互抵触。在第二次世界大战期间，荷兰渔民用他们的船偷运犹太难民去英国，载有难民的渔船有时会被纳粹的巡逻船拦截。

纳粹船长会叫荷兰船长出来，询问他们去哪，谁在船上等等。渔民就会撒谎，然后被放行。显然，渔民有两个选择，或者撒谎，或者

让他们的乘客（包括他们自己）被抓起来杀掉。没有第三种选择，比如，保持沉默或者逃脱纳粹的盘问。

现在假设 “撒谎是错的”和“帮助杀害无辜的人是错的” 这两个规范都被视为绝对规范。荷兰渔民将不得不选择二者之一，因此，对二者都绝对禁止的道德观点是不融贯的。当然，如果坚持这些原则中至少一个不是绝对的，这个困难就可以避免。这种解决方法无疑在每次有冲突时都是有用的。但是，如果在最基本的水平上，一些严肃的道德规范不是绝对规范的话，那么就很难

理解为什么另一些严肃的道德规范就应当是绝对规范。

8.5 对康德基本思想的另一种审视

（5）

阿拉斯代尔·麦金太尔在《伦理学简史》（A Short History of Ethics， 1966 ）一书中指出："对很多从未听说过哲学（更不用说康德）的人来说，道德大概就是康德说的那种东西。"——这就是说，规范体系不考虑人的需要和欲望，它是根据责任感必须遵循的。然而，与此同时，在当代很少有哲学家会为康德所明确阐述的绝对命令辩护。正如我们已经看到的，绝对命令被严肃的、也许是不能克服的问题所困扰。然而，太快地放弃康德的原则可能是错误的。在绝对命令之下，即使我们不能接受康德独特的表达方式是不是有我们可以接受的基本观点？我相信它是存在的，而且相信（至少部分地相信）这种思想的力量因为康德有着巨大的影响力。

记得康德将绝对命令看作与理性的行为者联系在一起的，只是因为他们是理性的，换句话说，不能接受这一原则的人不仅是不道德的，也是不理性的。这是一个强制性的观点——它对一个好人可以信仰什么、做什么有着道德与理性的双重约束。但是，这确切地意味着什么？在什么意义上，拒绝绝对命令是不理性的？

这个基本思想与道德判断应当基于充分理由的观点相关——如果你应该（或不应该）做如此等等某事是真的，那么，就一定有你应该做（或不应该做）它的理由。例如，你可能认为你不应该在森林中放火，因为财产会被损坏，人员会有伤亡。康德的新观点是指出，如果你在一种情况下，接受把某一考虑作为理由，你一定得接受在其他情况下也把它们作为理由来考虑。如果有另一种情况，财产会被损坏，人员会有伤亡，在那种情况下你也要把它作为行动的理由。说你在某些情况下可以接受某些理由，但不总是如此，或者说其他人必须尊重这些理由，而你不尊重它们，这就不是善的。道德理由如果确实是有效的，它对所有的人、在所有的时候都有约束。这是一个融贯的要求，并且康德认为没有哪个理性的人能够否认它，这是对的。

这就是康德的思想——或者，我应该说，是康德的思想之一——它如此有影响力。它有很多重要的含义。它意味着从道德的观点看，一个人不能认为自己特殊：他不能融贯地认为，允许他以禁止他人采用的方式实施某一行为，或者他的利益比其他人的利益更重要。正如一位时事评论家指出的，我不能说我喝你的啤酒是可以的，而在你喝我的啤酒时我却抱怨。而且它意味着，在我们可以做什么上有一些理性的约束：我们可以想做某事，比如，想喝其他人的啤酒——但是要认识到，如果我们不能同时接受这一行为的含义，即他可以喝我们的啤酒，我们就不能融贯。如果康德不是首先认识到这一点，那么是他首先使之成为完全有效的道德体系的柱石。

但是，康德又继续向前走了一步，他说，融贯要求规范没有例外。很难明白他的基本思想是如何将他推向这个方向的，但是这多余的一步是不必要的，它从此导致了其理论的困难。甚至在康德的框架之内，规范也不必被视为绝对的。康德的所有思想都要求，当我们违反一个规范时，我们因这样的理由而这么做，即我们愿意任何在我们的处境中的人接受它。在咨询的谋杀者的例子中，这意味着，我们可以违反不撒谎的规范，如果我们愿意当任何人面临同样的情况时都这样做。我们中的大多数人也同意这一点。

毫无疑问，哈里·杜鲁门认为，任何其他在他那样的特定处境下的人，都有投下炸弹的充分理由。因此，即使杜鲁门是错的，康德的论证也无法证明它。有人可能说，杜鲁门是错的，因为对他来说，其他选择会有更好的结果——很多人已经讨论过，比如，他应该以日本人能够接受的条款通过谈判结束战争。但是，由于其结果而说谈判会更好，与说杜鲁门的实际过程违反绝对规范是两回事。

（1）

第9章康德与对人的尊重

有任何人会不尊重人吗?

——乔方尼·皮科·德拉·米兰多拉：《论人的尊严的演讲》（1486）

9.1 人类尊严的思想

伊曼努尔·康德认为，在被造物中，人类占据着特殊的地位。当然，他并不是唯一这样认为的人。这是一个古老的思想：从古代开始，人类就认为自己与其他动物有着根本的不同——并且不只是不同，而且是更好。事实上，人类有着认为自己相当出色的传统。康德当然也是这样。根据他的观点，人类有着“本质的价值，例如有尊严”，这使他们具有“无上价值”。相反，其他动物只有关于服务于人类的目的的价值。在《伦理学讲演》

（Lecture on Ethics， 1779）一书中，康德写道：

但是只要与动物相关，我们就没有直接的责任。动物……只是达到目的的手段。目的是人。

因此，我们可以以任何我们喜欢的方式使用动物。甚至没有

“直接的责任”来约束我的不去虐待它们。康德确实相信虐待动物是错的，但原因不是它们会被伤害，而是人们会承受虐待动物的间接结果，因为“对动物残忍的人在与人打交道时也会变得特别狠心”。因此，根据康德的观点，动物没有道德重要性。但是，人类却是另一回事。根据康德的观点，人类从来不可被“用”作达到目的的手段。他甚至建议，将此作为道德的最高法则。

像很多其他哲学家一样，康德相信，道德能够被概括为一个最高原则，从这个最高原则中可以产生我们所有的责任和义务。他将这一原则称为绝对命令。在《道德形而上学基础》

（Foundations of the Metaphysics of Morals， 1785 ）一书中，他是这样表述的：

只根据你决意依据、同时成为普遍法则的准则而行动。

然而，康德也给出了绝对命令的另一形式。在同一本书的稍后位置，他谈到终极道德原则可以这样理解：

你要如此行动，无论对你个人人格中的人性，还是其他人人格中的人性，总是作为目的，而从不仅仅当作手段来对待。

学者们曾经怀疑，为什么康德认为这两个规范是同等的。它们似乎表达了不同的道德概念。这两个规范是像他显然相信的那样是同一思想的不同版本，还是确实是完全不同的思想？我们不能在这个问题上停步，相反，我们将集中于康德的信念，即道德要求我们把人“总是作为目的而从不仅仅当作手段”来对待。它的确切含义是什么？我们为什么应当认为它是真的？

当康德说“人类的价值是‘无上的’”之时，它不是华丽的虚饰，而是对人类的重要性的客观判断。根据他的观点，有两个关于人的事实可以支持这个判断。

首先，因为人有欲望和目的，其他涉及他们的计划的事物对他们有价值。“事物”（包括动物，康德认为它们不能有自我意识到的欲望和目的）仅仅具有作为达到目的的手段的价值，并且是人类的目的赋予了它们价值。因此，如果你想成为一个好的扑克玩家，关于扑克的书会对你有价值；但是，如果你没有这样的目的，这本书就没有价值。或者，如果你想去什么地方，汽车对你有价值；但是，如果没有这样的欲望，汽车就没有价值。

其次，并且更重要的是，人类有着“内在的价值，例如有尊严”，因为他们是理性的行为人，就是说，自由的行为人能够作出自己的决定，确定自己的目的，用理性指导他们的行为。道德善能够存在的唯一方式是：理性的动物根据善的意愿行动——也就是，理解什么是他

们应该做的，并且根据责任感去做他们应该做的。因此，如果没有理性的存在者，世界的道德维度就会消失。

因此，把理性的存在者仅仅作为其他有价值的事物之一没有任何意义。他们是一种存在者，“事物”只因他们而有价值，并且他们是使其有意识的行为具有道德价值的存在者。所以，康德得出结论说，他们的价值一定是绝对的，任何其他事物的价值都不可与之相比。

如果他们的价值是“无上的”，随之而来的是，理性的存在者一定“总是被作为目的而从不仅仅当作手段”来对待。这意味着，在最浅表的层次上，我们对他人有严格的仁慈责任：我们必须为促进他们的福利而努力；我们必须尊重他们的权利，避免伤害他们，并且通常总是“努力尽我们所能，促进其他人的目的的实现”。

但是，康德的思想也有更深的含义。我们所谈论的存在者是理性的存在者，并且“把他们作为自身的目的来对待”意味着尊重他们的理性，那么，我们从不可以操纵人，或者利用人来达到我们的目的，无论那些目的有多么好。康德举了一个例子，这个例子与他用来解释其第一版的绝对命令的例子有些相似：假设你需要钱，并且你想要一笔贷款，但是你知道你没有能力偿还它。在绝望中，为了欺骗你的朋友给你那笔钱，你想作出一个虚?的还钱许诺。你可以这样做吗？也许你需要钱是为了一个善良的目的——事实上，这个目的如此善良，以至于你让自己相信，撒谎是有正当理由的。然而，如果你对你的朋友撒谎，你就是操纵他，并把他“作为手段”来利用他。

另一方面，把你的朋友“作为目的”来对待是什么样呢？假设你说了真话——你为了某个目的需要这笔钱，但你不能偿还它，那么你的朋友可以自己下决心来决定是不是让你拥有那笔钱。他可以运用自己的推理能力，考虑自己的评价和希望，作出自由的选择。如果他决定为了你陈述的那个目的而给你钱，他就选择了使那个目的成为他自己的目的。因此，你就不是利用他作为达到你的目的的手段，因为那现在也是他的目的。这就是康德说“理性的存在者……必须总是同时作为

目的而被尊重，也就是，作为能够将同一个行为的目的包含于自身之中的存在者”的意思。

（2）

康德的人类尊严概念是不容易掌握的，它可能是这本书中讨论的最难的概念。我们需要找到使这个思想更为清晰的方法。为此，我们将细致地考察它的一个最重要的应用。康德相信，如果我们严肃地对待人类尊严的思想，我们将能够以一种新的具有启发性的方法来理解刑罚的实践。这一章的其余部分就来讨论这个例子。

9.2 惩罚理论中的报复与功利

伟大的功利主义理论家杰里米·边沁说："所有的惩罚都是损害：所有的惩罚本身都是恶。"他这样说的意思是，惩罚总是涉及恶劣地对待人，无论是剥夺他们的自由（监禁），还是剥夺他们的财产（罚款），或者甚至是他们的生命（死刑）。由于这些都是恶的，所以它们要求合理性的证明。这样对待人怎么可能是对的呢?

传统的回答是：惩罚作为一种"回报"罪犯恶行的方式而具有正当的理由。那些犯下罪恶的人，例如从别人那里偷了东西或者殴打了别人的人，应得恶待他们作为回报。这本质上是正义问题：如果某人伤害了其他人，正义就要求他也被伤害。正如古谚所说："以眼还眼，以牙还牙。"

这种观点被称为"报复主义"。根据边沁的观点，报复主义是一个一点儿都不能不让人满意的思想，因为它推动了遭受痛苦，却在幸福方面没有赢得任何补偿。报复主义会使我们增加而不是减少世界上不幸的总量。这并不是报复主义的"隐性"含义。康德就是一位报复主义者，他意识到了这层含义，并且公开地拥护它。在《实践理性批判》（The Critique of Practical Reason， 1788）一书中，他写道：

当乐于让爱好和平的人们感到烦恼和困扰的人最后得到公正的、善的打击，这当然是不幸的，但是，每一个人都赞同它，并且把它本身看作善的，即使从中没有更多的结果。

因此，惩罚可能会增大世界上不幸的总量，但是，根据康德的看法，那样也很好，因为额外的痛苦是由那些应得这份痛苦的人来承受的。

功利主义采取了完全不同的进路。根据功利主义的观点，我们的责任是去做增加世界上幸福总量的任何事。惩罚从表面上看是“一种恶”，因为它使某些人——被惩罚的人——不幸福，因此，边沁说：“如果它应该被允许，那么它只在能够排除一些更大的恶的情况下才被允许。”换句话说，惩罚可能被证明其有正当理由，只要它的积极结果超过了它所做的恶。

所以，对功利主义来说，问题是惩罚罪犯是否服务于善的目的，而不是简单地使他们受罪。功利主义者在传统上已经做出了肯定的回答。惩罚犯法者以以下几种方式有益于社会。

首先，惩罚为受害者和他们的家庭提供了安慰和满足。人们的感觉非常强烈，那些攻击、强奸、抢劫他们的人不应该逃之夭夭。当受害者知道攻击他们的人没有被抓住的时候，会生活在恐惧中。哲学家有时会忽略惩罚的这一正当理由，但是它在我们的法律体系中担当着主要角色。在实践中，法官、律师和陪审员对受害人的要求给予特别的关注。特别是，警察是否逮捕罪犯、地方检察机关是否起诉案件都依赖于受害者的愿望。

其次，通过拘禁罪犯，或者通过处死他们，我们使他们远离街面。街上的罪犯更少，我们就能期待那儿的犯罪更少。通过这种方式，监狱保护了社会，并且因此减少了不幸福。当然，这个正当理由不适用于惩罚那些还保持自由的违法者，比如，罪犯被判处执行社区服务的缓刑。

再次，惩罚实践通过威慑想要成为罪犯的人而有助于减少犯

罪。一些受到诱惑将要实施犯罪的人，如果知道他们将会受到惩罚，可能就不这样干了。当然，对惩罚的恐惧并不总是有效的，有时

人们无论如何都要违法。但是，如果惩罚是可怕的，将会减少不端行为。不难想象，如果警察没有时刻准备抓小偷，一定会有更多的偷窃行为。由于罪犯的不端行为导致了受害人的不幸福，因此，通过威慑犯罪，我们就是在阻止不幸福。

最后，设计良好的惩罚体系，可能具有使做坏事的人改邪归正的效果。罪犯经常有情感问题，受到不良教育，并且没有工作。为什么不能通过着手解决产生犯罪的根源的问题来对犯罪作出反应？如果一个人触犯了社会规范，他对社会是危险的，并且可能首先被关起来以除去危险。但是，当他被关在监牢里时，他的问题应当通过心理诊疗、教育机会或职业训练而得到适当的解决。如果他能够作为一个有生产价值的人而不是一个罪犯回归社会，对他、对社会都是有益的。

（3）

这种思维方式的逻辑结果是：我们应当放弃惩罚的观念，用更人性的治疗（treatment）观念来替换它。著名的心理学家卡尔·曼宁格（Karl Manninge）得出了这样的结论：

我们，社会的主人，一定要结束以眼还眼、以牙还牙的游戏，在这种游戏中，罪犯愚蠢地沉浸在他自己与我们的敌对中。我们不能像他一样，鬼使神差地去实施野蛮和冲动的行为。由于权力产生的知识以及权力本身，我们不再需要令人恐怖的旧式刑罚学的报复。取而代之的应当是实行一种安静的、有尊严的治疗过程，对混乱的人进行改造，一旦这点得以实现，如果可能，在治疗期间还应当提供社会保护，以及得到到使其回归为社会公民的指导。

这些功利主义思想在过去的世纪里已经主导了英美的法律，而且至今，惩罚的功利主义理论仍然是占统治地位的正统观念。监狱一度只是监禁犯人的地方，已经（至少在理论上）被改造为改造中心，配备齐全的心理治疗师、图书馆、教育项目以及职业训练。观念的转变已经如此之大，以至于监狱这个字眼已经不再能容纳这样的变化，更好的命名是“矫正机构”，在那里工作的人被叫作“矫正官”。注意一下新字眼的含义——住在其中的人不是被“惩罚”，而是被“矫正”。事实上，监狱仍然是一个粗鲁的地方。美国的监狱可能被描述为“罪犯大学”更好，因为罪犯不是得到了矫正，——在那里人们变得更坏。然而，其程序被假定为恢复性的。功利主义的理想竟然取得了完全的胜利。

9.3 康德的复仇主义

与所有的正统观念一样，功利主义的惩罚理论也有反对意见。大多数反对意见实际上是实践方面的，虽然人们已经对恢复程序付出了努力，但是它运行得还不是很好。例如，在加利福尼亚，为了“矫正”罪犯已经比其他地方做得多了很多，但该州的累犯率仍高于其他大

多数州。也有一些反对意见是基于纯粹的理论考虑，至少“回到康德去”这样的考虑就是如此。

康德蔑视“功利主义的蛇行似的兜圈子”，因为，他说这一理论蔑视人类的尊严。首先，它让我们盘算如何利用人来作为达到目的的手段，而这是不允许的。如果我们监禁罪犯是为了挽救社会的安宁，我们就是利用他们而实现另一些人的利益。这违背了“一个人应当从不只是被作为从属于其他人的目的的手段来对待”这一最高原则。

并且，“矫正”的目的虽然看起来足够高尚，但实际上只是试图把人们塑造成我们认为他应当成为的样子，这就侵犯了他们作为自主地决定他们想成为哪类人的存在者的权利。我们确实有权利通过报复他们来回应其邪恶，但是，我们却没有权利试图通过操纵他们的人格来侵犯他们的尊严。

因此，康德完全不同意功利主义对惩罚的证明。相反，他讨论了惩罚应当为两个原则所制约。首先，人们被惩罚仅仅是因为他们犯了罪，而不是别的什么原因：

法律的惩罚从来不能作为推进其他人利益的手段或者从关注犯罪者本人和社会公民的角度来管理，在要任何情况下都一定要施加于因其犯罪而要受惩罚的个人身上。

其次，康德说，根据罪犯的罪恶程度而适当地惩罚罪犯是重要的。轻微的惩罚对轻微的犯罪来说就足够了，但对于严重的罪恶，严重的惩罚就是必要的：

但是，什么是公共正义视为原则和标准的惩罚模式和量刑？它只是平等原则，根据这一原则，衡量正义的指针不再倾向于一边而不是另一边……因此，它可能说，如果你诽谤了另一个人，你就诽谤了你自己；如果你偷了另一个人的东西，你就偷了自己的东西；如果你打了另一个人，你就打了你自己；如果你杀了另一个人，你就杀了你自己。这是……唯一原则……能够确定地赋予正义的惩罚的质和量。

第二个原则无疑将康德引向赞同死刑，因为在回应谋杀时，只有死才是足够强烈的刑罚。在一个著名的段落中，康德写道：

假设一个市民社会决定在使所有成员都满意的条件下解散自己（就像假设居住在一个岛上的人，决定分开并分散到世界各地那种情况一样）。在这个决定实施以前，躺在监狱的最后一个谋杀者应当被处死。应该这样做是为了让每个人都意识到他的行为的应得，为了不让杀人的罪恶再留在人们中间，为了其他所有愿意把谋杀的参与者视为对公共正义的侵犯的人。

值得注意的是，因为功利主义触犯了康德的两个原则，所以它已经错了。在功利主义的基本思想中，没有对罪恶的惩罚应当达到它所应得的总量的限制。如果惩罚的目的是保障一般的社会福利（正如功利主义所说），有时可能发生这样的情况：一般福利通过“惩罚”某个没有犯罪的人——无辜者来实现。与此相类似，也可能会发生这样的情况：一般福利通过过分的惩罚——更严重的惩罚可能有更好的预防效果来实现。从表面上看，这两种情况都?背了正义，这是复仇主义所不能允许的。

康德的两个原则没有建构赞同惩罚的论证或者为赞同惩罚提供其正当理由，它们只是描述了惩罚可能涉及的界限：只有罪恶可以被惩罚，并且对被惩罚的人造成的伤害要与他对别人造成的伤害相当。我们仍然需要论证，以表明以这种方式所设想的惩罚实践在道德上是一件善的事情。我们已经注意到，康德把惩罚视为正义的。他说，如果罪恶不被惩罚，正义就得不到实现。这是一个论证。但是，康德也基于把人作为“自身的目的”（ends-in-themselves）来对待的观念提供了另一个论证。这个论证是康德对复仇理论的额外贡献。

从表面上来判断，我们似乎不可能把惩罚某个人描述为“把他作为人来尊重”或者描述为把他作为“自身的目的（end-in-himself）来对待”。我们怎么能够把剥夺某个人的自由并把他投入监狱作为“尊重”他的方式？然而，这正是康德所建议的。更不可思议的是，他的意思

是：处死某个人也是把他“作为目的”来对待的一种方式。这怎么可能呢？

回想一下，对康德来说，把某人作为“自身的目的”来对待意味着把他作为理性的存在者来对待。因此，我们不得不问，把某人作为理性的存在者来对待意味着什么？一个理性的存在者是这样的人，他能够对他的行为进行推理，能够在他自己关于“什么是最好的”的观念的基础上自由地决定他愿意做什么。他有这些能力，所以，理性的存在者要对他自己的行为负责。

我们需要在观念中区分把某人作为理性的存在者来对待和把某人作为一个不能对自己的行为负责的人来对待之间的差别。如果只是动物，它缺少理性，所以就不能对自己的行为负责，有精神病的人或者不能控制自己行为的人也不能对自己的行为负责。如果在这样的情况下坚持他们是有责任的，这是荒谬的。我们不可能适当地感激他们或者怨恨他们，因为他们对他们所导致的善或恶没有任何责任。并且，我们也不能期盼他们能够理解我们为什么那样对待他们，正如他们也不能理解自己为什么会那样行为。所以，我们没有选择，只能通过操纵他们来和他们打交道，而不是把他们作为理性的个体来对待。例如，当我们责罚一只在地毯上撒尿的小狗时，我们只是试图“训练”它。我们怎么可能跟它讲什么道理呢？即便我们想这样做。对待发疯的人也是一样的。

（4）

另一方面，理性的存在者对他们的行为是有责任的，所以他们要对他们做什么负责。如果他们做得好，我们会感到感谢他们；如果他们做得不好，我们会憎恨他们。回报和惩罚——不是“训练”或其他操纵——是这种感激和憎恨的自然表达。因此，在惩罚别人的过程中，我们坚持的正是“他们对自己的行为是有责任的”，而我们却不能以这种方式坚持动物对其行为是有责任的。我们不是把他们作为有“病”的人或者不能控制自己行为的人，对他们作出回应，而是把他们作为自由地选择了邪恶行为的人来对待。

并且，在与有责任能力的行为者交往时，我们可能允许（至少部分允许）根据他们的行为来决定我们如何回应他们。如果某人对你好，你可以以慷慨作为回报；如果某人对你用心险恶，你就可以把对他也用心险恶作为如何对待他的考虑之一。你为什么不应该那样做呢？为什么你应该对待每个人都一样，无论他们如何选择自己的行为？

康德对最后一点作出了极有特色的附会。根据他的观点，有一个以善良回应其他人的深层次逻辑原因。绝对命令的第一种形式在这里发挥了作用。当决定做什么时，我们实际上是在宣称我们的期望，也即使我们的行为符合“普遍法则”。因此，当一个理性的存在者决定以某种方式对待某人时，他就断言，在他的判断中，这是人们将要被对待的方式。这样，如果我们以同样的方式回报他，我们只是在以他已经决定的人们被对待的方式来对待他。如果他对别人不好，并且我们也对他不好，这正是在适用他自己的决定。（当然，如果他对别人好，我们也以对他好作为回报，我们也是在适用他自己的选择。）我们让他来决定如何对待他，所以，我们以完全清晰的意识，通过让他来控制我们对待他的方式，来尊重他的判断。因此，康德在谈到罪犯时说，“他的邪恶行为招致了对自己的惩罚”。

通过把惩罚与把人作为理性的人来对待的思想联系起来，康德使复仇主义有了新的深度。我们对这一理论的最终想法依赖于我们如何看待康德已经作出识别的重大问题——我们所判断的罪恶的性质与罪犯的性质是什么。正如曼宁格所说，如果“鬼使神差地做出疯狂和冲动行为”的“混乱的人格”，他们是不受控制的，那么，治疗模式就比康德的严格模式具有更大的吸引力。事实上，康德自己也坚持，如果罪犯不是有责任能力的行为者，那么憎恨他们的行为，并且因为这些行为而“惩罚”他们都是没有意义的。但是，如果他们被认为是有责任能力的人，并且他们就是要选择侵犯其他人的权利，没有理性地可接受的动机，在这一限度内，康德复仇主义将继续具有巨大的说服力。

（1）

第10章　社会契约思想

使人们倾向于和平的激情是对死亡的恐惧，对舒适生活所必需的事物的欲望以及对通过勤奋实现这一切的希望。于是理性提出了合宜的和平条款，对这些条款，人们会达成一致意见。这些条款……被叫做自然法。

——托马斯·霍布斯：《利维坦》（1651）

10.1 霍布斯的论证

试想我们取走道德的全部的传统支柱。首先，假设没有上帝发布命令并且回报美德，其次，没有“道德事实”建构为事物的本质。更进一步，试想我们否认人类是自然地利他的——我们把人们的基本动机看作追求他们自己的利益。那么，道德来自何处？如果我们不能诉诸上帝、道德事实，或者自然利他，还能在什么东西上可以发现道德？

17 世纪最杰出的英国哲学家托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）试图表明，道德不依赖于任何其他事物。相反，道德应当被作为因利己的人而产生的实践问题的解决方式来理解。我们都想生活得尽可能地好，但是，除非我们拥有和平、合作的社会秩序，否则我们不能实现繁荣。而如果没有规范，我们就不可能有和平、合作的社会秩序。那么，道德规范正是我们需要的、能够从社会生活中获益的规范，它——不是上帝，不是利他，也不是事实“道德事实”——才是理解伦理学的关键。

霍布斯开始于问这样的问题：如果没有社会规范，并且没有强化规范的一般公认的组织结构，会怎么样呢？想象一下，如果你愿意，没有政府之类的——没有法律、没有警察、没有法庭。在这种情况下，我们每一个人都会自由地做我们高兴做的事情。霍布斯把这种状态称为“自然状态”，那会是什么样子？

霍布斯认为那会很可怕。他在《利维坦》（Leviathan）一书中描述了那样将会发生的状况：

产业是无法存在的，因为其成果不稳定。因此也就没有土地的耕种，没有航海、没有由海洋进口的商品的使用、没有宽敞的建设；没有移动和卸除的设备之类需要费很大力气才能移动的东西，没有关于地貌的知识；没有时间的计量；没有艺术；没有信件；没有社会；并且所有这些中最糟糕的是，人们处于持续的恐惧、暴力死亡的威胁之中，人的生活孤独、贫穷、卑污、野蛮、短寿。

为什么这些状况如此糟糕？并不是因为人们不好，而是因为人类生活条件的四个基本因素：

● 相同需要的因素。我们每个人为了生存都需要同样的基本的东西——食物、衣服、遮蔽。虽然我们在某些需要（糖尿病患者需要胰岛素，而其他人不需要）上是不同的，但我们所有的人在基本需要上都是相似的。

● 短缺的因素。我们不是住在伊甸园中，那里牛奶溪中流，果实满枝头。这个世界是一个艰苦、荒凉的地方，在这里，我们维持生命所需要的东西不存在足够的供应。我们不得不努力工作，把它们生产出来，而且它们甚至还不足以分配给大家。

● 如果没有足够的食物以供分配，谁将得到它们？由于每个人都想活命，而且想活得尽可能地好，因此每个人都想尽可能地得到更多。但是我们会胜过其他那些也想得到稀有物品的人吗？霍布斯认为不会，因为人类的力量基本相同。没有人在力量和机敏上比其他人更优越，以至于他能够毫无疑问地胜过其他人。当然，有些人比其他人更聪明、更强壮，但是甚至更聪明、更强壮的人也可能被其他一起行动的人所击倒。

● 如果我们不能通过我们自己的力量获胜，还有什么别的希望吗？例如，我们可以依靠其他人出于仁慈或好意来帮我们吗？不能，因为还存在有限的利他这一事实。即使人们不是完全自私

（2）

的，他们也是较多地关心自己，而且我们不能直接假定，无论何时，在我们最重要的利益与他们最重要的利益发生冲突时，他们会退让。

当我们把所有这些事实放在一起时，一幅残酷的图景就出现了。我们所有的人都需要同样的基本物品，并且它们不够分配，因此，我们将处于一种为得到它们而竞争的状态。但是，没有人拥有能够在这场竞争中制胜的东西，并且没有人——或者几乎没有人——愿意为了其他人的利益而放弃满足自己的需要。其结果，如霍布斯所说，是“持续的一个人对所有人的战争”。并且，在这场战争中，没有人能够希望成为赢家。想生存的理性的人将试图抓住他需要的一切，并且准备保卫它，防止进攻。但是，其他人也将做同样的事情。这就是为什么在自然状态下，生活会是不可忍受的。

霍布斯认为，这不只是推测。他指出，当政府垮台的时候，就和发生市民暴乱期间一样，这些就会实际地发生。人们开始绝望地囤积食物、武装自己并且把邻居关在外面。而且，在世界上的各民族之间，也没有任何有意义的国际法存在于彼此之间的关系中，就像个人一样处于自然状态，它们持续地彼此激烈争吵，装备起来，并且互不信任。

显然，为了逃避自然状态，我们必须找到一种合作的方法。在一个稳定并且合作的社会中，基本物品的总量能够增长，并且能够分配给所有需要它们的人。但要使这种情况出现需要有两个必要的条件。首先，必须有担保，保证人们不愿意彼此伤害——人们必须能够一起工作，没有被攻击、偷窃或者背叛的恐惧。其次，人们能够为履行他们协议而彼此信赖。只有这样才能够存在分工。如果一个人种植食物，而另一个人帮助病人，还有其他人建造房子，那么由于每个人都

期望分享其他人创造的利益，因此每个在这个链条上的人都能够指望其他人会如期望的那样行事。

一旦这些保证都能到位，社会就能够发展，在这样的社会中，每个人都比处于自然状态下更富裕。于是，就能有“通过海洋进口的商品、宽敞的建筑、艺术、信件”等等。但是这只是霍布斯的主要观点之一——为了这些能够发生，政府必须建立起来，因为是政府以及它的法律、警察和法庭体系，确保了人们能够在生活中把对袭击的恐惧降到最低限度，并且愿意与他人履行他们的交易。政府在这个计划中是不可或缺的。

于是，为了逃避自然状态，人们必须赞同用来管理他们与其他人之间关系的规范，并且必须同意建立有权力强化这些规范的行政机构——国家。根据霍布斯的观点，这样的约定实际上是存在的，并且它使现存社会成为可能。这个“每个公民都是其当事人”的约定，被称为“社会契约”。社会契约理论不仅解释了国家的目的，而且解释了道德的性质。这两者是紧密相连的：国家存在以强化对现存社会来说具有必要性的规范，而道德则存在于促进现存社会的整个规范体系中。

只是在社会契约的背景下，我们才能够成为仁慈的存在者，因为契约创造了我们关心他人的条件。在自然状态下，每个人都只为自己，任何人采纳“关心其他人”的政策都是愚蠢的，因为这样做会使自己的利益持续地陷于危境。但在社会中，利他变得可能。通过把我们从“对暴力死亡的持续恐惧”中解脱出来，社会契约把我们从提防他人中解放出来。让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau， 1712—1778 ）是霍布斯之后被认为最接近这一理论的法国思想家，他走得更远。他说，当我们与他人进入一种文明的关系时，我们就变成了不同种类的动物。在他的名著《社会契约论》（The Social Contract， 1962）中，卢梭写道：

从自然状态到文明状态的大道上，人产生了非常显著的变化……那么，只要责任的声音代替了自然的脉动，曾经只考虑自己的人……

就会发现他被迫按照不同的原则行动，并且在倾听他自己的偏好之前向理性咨询……他的能力被如此地激发和发展，他的思想被如此地扩展，他的情感如此地高尚，他的整个心灵如此地得以升华，以至于新条件的弊病，通常不能使他退化到原来的那种水平以下，他一定会持续地祈祷自己能够永远远离自然状态的幸福时刻，并且，让自己不是成为愚蠢而无想象力的动物，而是成为勤奋的存在者和人。

那么“责任的声音”要求这个新人做什么呢？它要求他把私人的、自我中心的倾向放在一边，赞同无偏私地推进每个人福利的那种规范。但是，他能这样做只是因为其他人已经同意做同样的事情——这是“契约”的基础。这样，我们就能将道德的社会契约概念概括如下：道德在于管理自己行为的规范体系，在其他人愿意接受这一规范体系的条件下，理性的人也愿意接受它们。

10.2 囚徒困境

霍布斯的论证是达到社会契约理论的一种方式。然而，另一种思路近年来也给哲学?留下了深刻的印象。这一思路与众所周知的“囚徒困境”（Prisoner’s Dilemma ）的问题相关。囚徒困境是在1950 年前后由社会学家梅里尔·M·弗勒德（Merrill M. Flood）和梅尔文·德雷舍 (Melvin Dresher) 首先明确表述的。它可以被表述为一个谜题的形式，你可以想想这个谜题，看看在看答案以前，你能不能解决它。

假设你生活在一个极权主义社会，有一天，令你吃惊的是，你被逮捕了，并且被指控为叛逆。警察说，你正在和一个名叫史密斯的人一起密谋反对政府，史密斯已经被抓起来了，并且被监禁在一个单独的囚室。这个讯问者要求你对叛逆供认不讳。你坚持自己的清白，说自己甚至根本就不认识史密斯。但这没有用。不久你便明白了，逮捕你的人对真相没有兴趣，出于他们自身的原因，他们只是想确认某些人有罪。他们给你提供了如下方案：

● 如果史密斯不供认，而你供认并指认他，他们会放了你。你将会获得自由，而史密斯，他没有了共谋者，将被判十年监禁。

● 如果史密斯供认，而你不供认，形势便会逆转——他将获

得自由，而你被判十年监禁。

● 如果你们都供认，你们将每人被判五年监禁。

● 但是，如果你们都不供认，那就没有足够的证据确认你们任何一个有罪。他们会关押你们一年，但之后将不得不把你们俩都放了。

最后，你被告知，他们也给史密斯提供了同样的方案，但你不能同他交流，并且你没有办法知道他将会怎样做。

问题是这样的：假定你唯一的目的是在监狱里待的时间尽可能地少，你应该做什么？供认还是不供认？对于这个问题的目的，你应该忘记保持你的尊严、维护你的权利等观念。这个问题不是关于这些的。你也应该忘记试图帮助史密斯，这个问题是严格的关于你自己的最大利益的计算的问题。这个问题就是：什么能使你最快地得到自由？供认还是不供认？

乍看起来，这个问题难以回答，除非你知道史密斯会怎样做。但是，那是一种错觉。这个问题有一个完全清晰的解决方案：无论史密斯怎样做，你都要供认。这一点通过以下推理过程

（3）

显现出来：

（1） 史密斯会供认，或者不供认。

（2） 先假设史密斯供认。那么，如果你供认，你将被判五年监禁，而如果你不供认，你将被判十年监禁。因此，如果他供认，你也供认，你的境况会更好。

（3） 另一方面，假设史密斯不供认。那么，你将处于这种状况：如果你供认，你将会获得自由，而如果你不供认，你将在监狱里待一年。显然，即使史密斯不供认，如果你供认了，你的境况仍然会更好。

（4） 因此，你必须供认。无论史密斯怎样做，这都会使你尽快地从监狱出去。

到此为止，一切都好。但是，这里有一个陷阱。别忘了，史

密斯也得到了同样的方案。如果他不傻，他也会从同样的推理中得出他应该供认的结论。这样，结果是你们俩都供认，而这意味着你们俩都被判五年监禁。但是，如果你们俩都采取相反的策略，你们每个人在一年之后就能出去。这就是陷阱。理性地追求你们自己的利益，你们俩的结果，都比如果你们俩都以不同的方式行事的状况要糟。这就使囚徒困境成为困境。这是一个似非而是的情境：如果你和史密斯同时不按照你们自己的个人利益来行事，你们的俩的处境都会更好。

假设你能与史密斯交流，在那种情形下，你可能会和他达成妥协，你们会同意你们俩都不供认。然后，你们俩都被关押一年。通过合作，你们俩的状况都比各自孤立地行动要好。合作将不会达到你们俩任何一个人的最佳结果——立即释放——但它会使你们俩都比你们不合作得到的结果更好。

然而，最重要的是，你和史密斯之间的协议是有约束力的，如果他违约并且供认，而你履行协议，那么，你最终将服最长的十年刑期而他将获得自由。因此，为了你们理性地分享这一协议，你需要确信他将保持他的目标不变。只有有约束力的约定才能提供这一困境的出路。

道德作为囚徒困境类型的问题的解决方案。囚徒困境不只是一个聪明的谜题，虽然我们讲述的故事是虚构的，但是它所列举这一类型的问题却经常在现实生活中出现。在下列两个条件出现的时候，类似囚徒困境的问题就会发生：

1. 人们的利益不只受自己做什么影响，而且也受其他人做什么影响。

2. 如果每个人都追求自己的个人利益，其结果将会比他们每个人都不根据自己的利益行事更糟。

这种状况的出现比你想象的要多得多。

例如，试想，在两个一般的生存策略中间进行选择。你可以仅仅追求自己的利益——在任何情况下，你可以做任何有利于自

己的事，而不考虑其他人可能受到怎样的影响。让我们把这称为“自我地行为”。相反，你也可以像关心你自己的福利一样关心其他人的福利，在两者之间寻求平衡，并且有时为了有利于他人的利益而忽略自己的利益。让我们称这种策略为“仁慈地行为”。

但是，不仅你要决定如何生存，其他人也不得不选择他们要采纳的策略。这里有四种可能性。（a）你可能是一个自我主义者而其他人是仁慈的人；(b) 其他人是自我主义者而你是一个仁慈的人；(c) 每人都可能是自我主义者；(d) 每个人都可能是仁慈的人。在每一种情况下，你的状况如何？纯粹从推进你个人福利的观点看，你可以评价如下可能性：

● 在你是一个自我主义者而其他人是仁慈的人的情况下，你的境况最好。你会得到其他人的慷慨而带来的利益，却不必回报他们的恩

惠。（在这种情况下，用选择理论的术语来说，你会是一个“搭便车者”。）

● 在每个人都是仁慈的人的情况下，你的境况次好。你将不再有因忽略其他人的利益而得的利益，但是至少你还有被其他人体量地对待的利益。（这就是“普通道德”的状况。）

● 坏的但不是最坏的境况是，每个人都是自我主义者。你会试图保护自己的利益，虽然你也不可能得到一点儿其他人的任何帮助。（这就是霍布斯的“自然状态”。）

● 当你是一个仁慈的人而其他人是自我主义者时，你的境况最糟。其他人为了他们的利益可以暗箭伤你，但你却不能做同样的事。你每次都会受到不公平的对待。（这就是“犯傻的报应”

（sucker’s payoff）。）

这就是产生于囚徒困境的准确排列。基于这样的评价，你应该选择自我主义的策略：

（1） 其他人会尊重你的利益，或者不尊重。

（2） 当他们尊重你的利益，而你不尊重他们的利益时，你的境况最好，至少无论何时这样做都对你有利。这将是最优的情况——你可以“搭便车”。

（3） 如果他们不尊重你的利益，而你尊重他们的利益，你就是愚蠢的。那将置你于最坏的境地——你得到“犯傻的报应”。

（4） 因此，无论其他人怎样做，采纳只关注自己利益的策略，你的境况都最好。你应该是

（4）

一个自我主义者。

现在，我们到了这个陷阱：当然，其余的人也能作出同样的推理，结果就是，我们最终处于霍布斯的自然状态中。每个人都会是自我主义者，都愿意捅别人一刀，只要他们在其中能看到自己的利益。在这种情形下，显然，每个人的处境都比相互合作时的处境更糟。为了逃避这种困境，我们需要另一个有约束力的协议，这次的协议是遵守相互尊重的、现存社会规范的协议。同以前一样，合作不会产生最佳的结果（最佳的结果是，我们作为自我主义者而其他人是仁慈的人），但是，它将会引向比我们每个人仅仅追求自己的利益更好的结果。用戴维德·高蒂尔（David Gauthier）的话说，我们需要“约定走向道德之路”。如果我们能够建立确保那样做的约束力，如果我们能尊重其他人的利益，他们也尊重我们的利益，那么，我们就能够那样做。

10.3 社会契约理论的优点

根据社会契约理论，道德在于理性的人以其他人接受为条件所接受的规范。从广义上讲，这个理论的力量归功于这一事实：它对一些困难的问题提供了有说服力的答案。

1. 什么样的道德规范我们应当遵从，这些规范如何得到证明？关键的思想是，具有道德约束力的规范（morally binding rules）是使现存社会更加和谐的规范。例如，显然，如果不能接受禁止谋杀、攻击、偷窃、撒谎、不守诺言的规范，我们就不可能在一起生活得很好。如果我们为了相互的利益而合作，这些规范就会通过显示出它们的必要性而得到证明。另一方面，有些规范经常被视为道德规范(moral rules)——例如禁止卖淫、鸡奸、性放纵——却不能以这种方式得到证明。当前社会怎么会被某个人与他人私下的、自愿的性活动所阻碍？如果这个行为不能以任何方式威胁到我们，那么，它就在社会契约的范围之外，不关我们的事。因此，那些规范对我们没有约束。

2. 为什么对我们来说遵从道德规范是适当的？我们同意遵从道德规范是因为，生活在接受这些规范的社会中符合我们自己的利益。然而，我们竟然会遵从这些规范——我们把这些约定履行到底——有两个原因。首先，我们这样做是因为规范已经得到强化，并且对我们来说，避免惩罚是理性的。所以，我们不去绑架我们的老板的原因之一是，我们不想进监狱。其次，在接受这些规范的过程中，我们塑造了遵从这些规范的意向或者性情—— 这正是我们的承诺之所在。由于塑造那些意向对我们来说是理性的，因此根据它来行动就是理性的。一些契约理论家相信，遵从这些规范是理性的，甚至当我们认为我们即使破坏规范也能逃脱的时候也是如此。毕竟，约定的一部分就是我们不能破坏规范（例如，我们不能绑架，甚至在我们认为没有人会抓住我们的时候也不能绑架）。由于我们已经理性地塑造了从不绑架的性情，因此他们认为，对我们来说，从不这样做是理性的。

3. 在什么条件下破坏规范是理性的？关键的思想是互惠主义的思想——我们以其他人也遵从这些规范为条件，同意遵守这些规范。这样，当其他人破坏这些规范时，他就把我们从对他的义务中解脱出来了。例如，假设某人在很明显的应当帮助你的情况下拒绝帮助你。那么，在之后他需要你的帮助的时候，你会很正当地感到你没有责任帮助他。然而，如果他是帮助你而未成功，问题就会有些复杂，你可能有些误会——也许，一般地说，他是遵从规范并乐于助人的。如果是这样，你还是有责任帮助他。但你是否帮助他，以及在什么样的程度上帮助他，仍然是一个问题。

同样的观点可以解释为什么惩罚触犯刑律的人是允许的。违法者与正常的公民是被区别对待的——在惩罚他们的时候，我们以通常不允许的方式对待他们。为什么这样对待他们是有正当理由的？首先，这是正当的，是因为罪犯已经违背了互利的条件：只有当他在他能做什么方面接受同样的约束，当前的社会规范才能限制我们可以做什么。因此，通过违背规范，罪犯把我们从对他们的义务中解脱出来，

让他们自己面对复仇。其次，国家的目的是强化当前的社会规范。如果我们想要没有恐惧地生活在一起，那么他是否要袭击他人、是否要从其他人那里偷东西之类的问题就不能留给个人来决定。对违反规范施加制裁是强化规范的唯一方式，从中自然会推出国家需要惩罚这一手段。

4. 道德能要求我们多少？道德似乎要求我们要公平，也就是说，和别人的利益相比，我们不能把自己的利益看得更重。但是，假设你面对这样一种形势，你必须在自己死还是其他五个人死之间进行选择，公平地说，这种状况似乎要求你选择你自己去死；毕竟，他们有五个，而你只有一个。在道德上你是不是有义务牺牲自己？

哲学家们经常对这种例子很紧张，他们直觉地感到道德能够要求?们的无论如何都应该有一个界限。因此，在传统上他们说，这样的英雄行为是份外的要求——也就是说，它们是在责任要求之上、之外的行为，发生这样的行为值得尊敬，但不是道德上要求的。然而，还是难以解释为什么不要求这样的行为。如果道德要求公平的行为，一个人死而不是五个人死会更好，那么，就应该要求你牺牲自己。

关于这个问题，社会契约理论会怎么说呢？假设问题是，是否有这样的规范，即“如果你牺牲自己的生命能救很多人的生命，那么你应该这样做”。以其他每个人都接受这一规范为条件，接受这样的规范是不是理性的？可以推测，会是的。毕竟，由于我们每个人更可能处于那些被救的人中间，而不是那个将要结束自己生命的人，所以我们每个人都可能从这样的规范中受益。这样，

（5）

社会契约理论似乎要求道德英雄主义。

然而，这里还有两个问题。首先，即使同意这样的规范是理性的，按照这样的规范来行动也可能是不理性的。假设有一种情形，在这种情形中你可以为了救别人而结束自己的生命。你为什么应该这样做？对惩罚的恐惧不会打动你。（他们能把我怎么样？你会问自己，杀了我？）并且，虽然卢梭相信社会会把我们变成更好的人，但是我们能否塑造出帮助他人的愿望强烈到足以克服对死亡的恐惧这样的性格还是有疑问的。

但是这一观察引向了第二点，也是更重要的一点。根据社会契约理论，道德在于理性的人以其他人接受为条件所接受的规范。然而，订立我们不能期待其他人遵从的约定是不理性的。我们能期望其他人遵从自我牺牲的规范吗？——我们能期望陌生人会为了我们而结束他们自己的生命吗？正如我们所看到的，我们不能。人们不会出自他们内心的善良而遵从这一规范，法律要求也无法劝说他们这样做。这样，社会契约所能要求的自愿的自我牺牲就有一个自然的限度：理性的人不会同意规范如此要求，其他人也不会遵从它。以这种方式，社会契约理论解释了道德的一个特征，而这一点在其他理论中仍然保持着神秘性。

10.4 和平反抗的问题

道德理论应当帮助我们理解特定的道德问题。因为社会契约理论建立在对社会的性质及其制度的重要洞识的基础上，所以它比较适合帮助我们处理涉及那些制度的问题。作为社会契约的结果，我们有义务遵守法律。但是，我们是否曾经证明公然反抗法律是正当的？如果是这样，是什么时候呢？

最经典的现代和平反抗的例子是与甘地（Mohandas K.Gandhi）领导的印度独立运动和小马丁·路德·金（Martin Luther King， Jr.）领导

的美国人权运动中所采取的行动联系在一

起的。这两个运动都以公开、持久、非暴力地拒绝服从法律为特征，但是，它们的运动目的却有着重要的不同。甘地和他的追随者不认同英国统治印度的权利，他们想把英国的统治替换为完全不同的体系。相反，金和他的追随者并不质疑美国政府的基本制度的合法性，他们只是反对特定的、他们认为不公正的法律和社会政策——它们如此地不公正，以至于他们实际上感到已经没有任何遵守它们的义务。

在《寄自伯明翰城市监狱的信》（1963）中，金细致地描述

了面临以下情况时油然而生的挫折感和气愤：

当你看到邪恶的暴徒对你的父母任意地处以私刑，看到他们出于一时的念头而淹死你的兄弟姐妹；当你看到充满愤恨的警察可以不受任何惩罚地辱骂、踢打、残忍地对待甚至杀死你的黑人兄弟姐妹；当你看到你2亿黑人兄弟中的绝大多数人，在一个富足的社会中却在密封的贫穷的牢笼中窒息；当你突然发现，你在向你6岁的女儿解释她为什么不能去刚刚电视里还建议去的公共娱乐的公园，并且当告诉她娱乐城（Funtown）对有色人种的儿童关闭时，你的舌头打卷了，你说话结巴了，你看到在她的小眼睛里泪如泉涌，自卑的阴云开始扭曲她弱小的人格。

问题不仅是种族隔离以及所有随之而来的邪恶由于社会习

俗而加强，而且它也是一个法律问题，法律明确表述否认黑人公

民的发言权。在推动依靠普通的民主程序解决问题时，金指出，

有很多谈判的尝试，但这些努力最终几乎没有一点进展。至于“民主”，他说，这个词对南方的黑人没有意义：“在整个亚拉巴马州，虽然存在着黑人构成人口的绝对大多数这一事实，但整个州用各种类型的默许方式来阻止黑人成为注册投票人，并且有些乡村根本没有一个黑人注册投票。”因此，金相信，黑人没有选择，只能通过公然反抗不公正的法律，把他们的事情摆在公

众面前。

今天，随着金已经成为美国历史上的一位伟人，随着人权运动被记载为伟大的道德改革运动，回顾和平抵抗是一个怎样的矛

盾政策已经需要费些力气了。在表达对这个运动的目的的同情的同时，很多自由主义者无论如何都不赞同不遵守法律是追求这些的目的的合法手段。出版于1965 年的《纽约州律师杂志》（New York State Bar Journal ）刊登的一篇文章表达了这一典型的担忧。在使他的读者确信“在金先生出生以前很久，我就赞成，并且依然赞成所有人都拥有人权这一事业”之后，路易斯·沃德曼（Louis Waldman）——一位纽约的著名律师——讨论道：

如果宪法依然存在，那些在宪法和法律之下主张权利的人据此必须遵守宪法和法律。他们不能挑挑捡捡，不能说他们愿意遵守那些他们认为公正的法律，而拒绝遵守他们认为不公正的法律。

因此，国家不能接受金先生的说法，他和他的追随者知道这样做是非法的，就是要挑挑捡捡。我认为，这些学说不仅因为是不合法的而应当被抛弃，而且也是不道德的，是对民主政府的原则的破坏，并且正是对金先生寻求推进的人权的威胁。

沃德曼有一个观点：如果法律体系基本上是得体的，那么公然反抗法律明明就是一件不好的事情，因为这样的蔑视弱化了人们对法律保护的价值的尊敬。为了回应这一反对，那些赞同和平抵抗的人需要作出论证，以表明为什么蔑视法律是正当的。金曾经经常使用这样一个论证，这就是，所要反对的邪恶是如此严重、如此巨大，并且对较不剧烈的处置方式具有如此强的抵抗力，以至于和平抵抗作为“最后的诉求”是有正当理由的。目的证明手段，即便手段是令人遗憾的。根据很多道德家的意见，这就足够回应沃德曼的观点了。但是，社会契约理论提出了一个更深刻的、有用的回应。

为什么我们一开始就有义务遵守法律？根据社会契约理论，这是因为，我们每个人都参与了那些复杂的安排，由此我们赢得了某些利

益，同时，作为回报，我们也接受了一些负担。这个利益是当前社会的利益：我们逃离了自然状态，生活在社会当中；在社会中，我们是安全的，并在法律之下享有基本的权利。为了

（6）

赢得这些利益，我们同意尽我们所能支持使这一切成为可能的制度。这意味着我们必须遵守法律、交税，等等——这些是我们作为回报所接受的负担。

但是，如果事情安排得使社会内一个群体的人与其他人享有的权利不一致，这时会怎样呢？如果不是保护他们，而是“充满愤恨的警察不受任何惩罚地辱骂、踢打、残忍地对待甚至杀死”他们，怎么办呢？如果一些公民因为无法得到适当的教育和工作的机会，而在“密封的贫穷的牢笼中窒息”，又该怎么办呢？如果对这些权利的否认已经足够普遍化和系统化，我们就被迫得出结论，社会契约的条款是不值得尊重的。这样，如果我们继续要求处于劣势地位的群体遵守法律并且也尊重社会制度，我们就是在要求，即使否认他们享有社会安排带来的利益，也要他们接受通过社会安排强加于他们身上的负担。

这一推理思路暗示着，与其说和平抵抗是社会中被夺去公民权的群体不愿意采用的“最后的诉求”，不如说它事实上是表达抗议的最自然合理的方式。因为当他们被拒绝分享当前社会利益的公平份额，事实上，没有公民权的人就从社会契约（要求他们支持使别人的利益成为可能的安排）中得到了豁免。这是和平抵抗的最深层次的理由，并且为社会契约理论赢得了荣誉，它对这一点的揭示如此清晰。

10.5 理论的困难

与功利主义、康德主义和德性伦理学一样，社会契约理论是当前道德哲学的重要观点之一。不难理解这一理论为什么如此普及，它似乎对道德生活进行了很多解释。能说什么反对它的话呢？我将讨论对它的两点反对意见。然而，在这样做之前，我首先解释为什么这一理论并没有人们经常宣称的优势。

道德哲学对客观道德事实的观念有着很长久的爱恨关系。一

方面，这一事实的存在赋予了整个道德理论事业以意义：什么是伦理学家的责任？他们试图发现道德事实。另一方面，客观的道德真理的观念提出了一些尴尬的问题：这些“道德事实”是什么样的？我们怎么能知道它们是“道德事实”？我们不能看到一个行为是错的，对吗？我们能以其他方式理解行为的错误性吗？

社会契约理论认为，他们围绕这些问题已经找到了一个方法。他们说，道德有一个完全客观的基础，但是，我们不必假定任何“道德事实”以解释它是什么。道德只是理性的人为了他们的共同利益而同意的一套规范体系。而且，我们能通过客观的调查决定那些规范是什么。这样我们就不再需要任何神秘的“道德事实”了。

然而，这个思路是有缺陷的。它首先说，“没有道德事实”， 接着说“道德在于我们为了共同利益而同意的规范”，问题是，利益（benefit）的概念就是一个道德的或评价的概念。利益就是对某人善（good）。所以，确证存在利益的理论也就确证了道德事实的存在，换句话说，关于什么构建了利益的事实。

社会契约理论的捍卫者可能回应说，“这个理论并不是关于利益的，而是关于偏好（preference）的——关于得到你想要的东西。道德是要求我们合作以便我们能更多地得到想要的东西的规范体系”。但是，这并不能解决问题，为了成为道德理论，社会契约理论需要说“得到你想要的东西是善的”或者“理性地行为是善的”。（如果它不作这样的断言，那么什么能使它成为道德理论或者价值理论？）如果得到你想要的东西或者理性地行为是善的，那么，这就是道德或价值事实。

这里的问题完全是一般性的。所有的道德理论都是关于“什么是重要的”的理论，这样，它们全部都要作出“某某重要”或者“做某某是善的”这类形式的断言。因此，社会契约理论和所有其他道德理论坐在同一条船上。

对社会契约理论最普通的反对是它基于历史的虚构。它要求我们想象人们曾经生活在与其他人的孤立之中，他们发现这不堪忍受，最

后他们重新联合在一起，同意遵从互利的社会规范。但是，这些未曾发生过。它只是一个想象。那么，它有什么意义呢？确实，如果人们曾经以这种方式聚到一起，我们就能够如这种理论所建议的那样，解释人们对他人的义务：人们应该遵守规范，因为他们曾经同意这样做。但是，即便这样，仍会有问题。我们会不得不面临如下问题：同意是一致的吗？如果不是，那些没有签署同意的人怎么办呢？不要求他们道德地行为？并且如果契约是很久以前签订的，我们要受我们祖先的协议的约束吗？如果不，“契约”怎样在每一代更新呢？如果有人说“我不同意任何这样的契约，并且不想成为其中的一部分”该怎么办呢？事实上，从来没有这样的契约，所以也没有什么东西能够通过诉诸它而得到明智的解释。正如一位批评家所说的俏皮话那样，社会契约“不值那张纸，所以它未写在那上面”。

?

（7）

人们回应这种说法时，可能会说，有一个我们受其约束的隐含的社会契约。确实，我们都不曾签署一个“真的”契约——没有已经附有署名的文件。然而，与社会契约理论描述的内容很相似的社会安排确实存在：有每个人都认同的约束他们的一套规范，我们所有人都从这些规范得到一般地遵从的事实中受益。我们每个人接受这一安排赋予的利益，更重要的是，我们期望并鼓励人们继续遵守这些规范。这是对事物实际状态的描述，不是虚构的。并且，接受这一安排的利益，就产生了尽我们的本分支持它的义务——换句话说，报答的义务。于是，论证得以继续。这个契约是隐含的，因为我们成为当事人，不是通过我们的语言，而是通过我们的行动，正如我们共享社会制度并接受当前社会的利益一样。

因此，“社会契约”的故事不必期望成为历史事件的描述。它更是基于这一思想所提供的有用的分析工具，即：我们可以理解我们的道德义务，好像它就是以这种方式产生的。思考下列情形：假设你遇到一群正在玩一种精致游戏的人。游戏看起来很有趣，所以你也参加了。然而，过了一会儿，你开始不守规矩，因为这样似乎更有趣。其他人提出抗议，他们说，如果你打算玩，你就得遵守规矩。你回答说，你从来没有发誓要遵守那些规矩。他们可能正确地回应说，这是不恰当的。也许没有人明确地发誓遵守规矩，但是，通过参加这个游戏，每个人都暗示地同意，遵守使游戏成为可能的规矩。这就好像他们都同意了。道德也是如此。这个游戏就好比是当前社会，我们从中得到了巨大的利益，并且我们不想放弃那些利益，但是，为了玩这个游戏并且获取利益，我们就不得不遵从这些规范。

这个回应是有吸引力的，但不清楚它有多有效。当游戏在进行的过程中时，由于你可以只是观看或者走开，所以很明显，如果你想加入，你就是主动选择了加入。因为这个原因，一旦你加入，你就必须

遵守游戏的规则，否则你将恰如其分地被视为令人讨厌的家伙。然而，某人出生于今天这个巨大的合作的世界，明显地并不是主动选择成为它的一部分的——可以说，他是被抛进来的，而选择出去的唯一方法是成为自足的：避免使用道路、电力或水等服务。有人试图以这种方式生存，但我们大多数人发现，这种生活方式是不可接受的。所以，如果我们仍然是社会的一分子，我们在多大的程度上应当为它的规范所约束？这个问题似乎并没有得到完全的解决。

在我看来，对社会契约理论的第二个反对意见似乎比第一个更有力量，它与我们对不能参与契约的存在者的责任相关。例如，动物缺少与我们加入任何协议的必要能力，无论是隐含的协议还是明确的协议，因此，要将它们覆盖进这种协议所建立的“互利规范”似乎是不可能的。然而，当没有任何充分理由时，虐待它们在道德上是不是错的？如果这是错的，难道这是因为导致了动物本身痛苦吗？但是，我们对不是契约主体的存在者有道德责任的思想，似乎与这一理论背后的最基本的思想相反。因此，这个理论似乎是有缺陷的。

霍布斯也意识到了这一点，根据他的观点，动物被排除在道德考虑之外，他写道：“与野蛮的畜牲订立契约是不可能的。”显然，这个问题没有困扰他。动物从来没有被人好好对待过，但是，在霍布斯的时代，它们被给予了特别少的注意。勒内·笛卡尔(Rene Descartes) 和尼古拉斯·马勒伯朗士(Nicolas Malebranche) 是两位与霍布斯同时代的人，他们曾经宣传动物甚至不能感觉痛苦的思想。对笛卡尔来说，因为缺少灵魂，动物的躯体只是机器；对马勒伯朗士来说，这对理论理性是必要的，遭受痛苦是亚当的原罪的结果，而动物并不是亚当的后代。但是，无论是否有这些原因，他们的观点都是动物不能感受痛苦，所以动物超越于道德考虑的范围之外。这使17 世纪的科学家能够在动物身上实验，而不必担忧它们不存在的“感觉”。尼古拉斯·方丹（Nicholas Fontaine）——一位目击者——在出版于1738 年的著作中描述了记忆中的一次去实验室的参观：

他们以绝对的冷漠实施着对狗的击打，并且取笑那些可怜动物的人，因为他们觉得好像动物感到了痛苦。那些冷漠的人说，动物是钟，敲打它们时发出的叫声，只是碰触它时发出的噪音，但是整个身体并没有感觉。他们用钉子把可怜的动物的四只爪子钉在板子上，对它们进行活体解剖，看血液循环系统，这是交谈的重要话题。

如果我们有义务不去引起动物不必要的痛苦，就很难弄明白这一责任如何能容纳进社会契约理论。然而，很多人（比如霍布斯）不可能发现这一点如此令人忧虑，因为他们不把对动物的责任问题看得特别紧迫。但是，还有类似的进一步的困难，这仍然会让他们暂停下来。

人类的婴儿也不能参?那种社会契约理论所想象的契约。他们当然能感到痛苦，但是，他们没有能力承诺遵守社会规范，这对那些有最严重的精神损伤的人也是同样真实的。

由此可见，对人类和动物存在着同样的问题。由于他们不能参与产生道德义务的协议，根据这一理论，他们就处于道德考虑的领域之外。然而，我们确实有对他们的道德义务。而且，我们之所以对他们有义务的理由，恰恰与我们对正常人有义务的理由是一样的——例如，我们不应该虐待正常成人的理由是，这会导致他们可怕的痛苦，并且正是由于这个相同的原因，我们不应该虐待婴儿或者精神损伤的人。社会契约理论能够解释我们在一种情况下的道德责任，却不能解释另一种情况下的道德责任。

这个问题并不仅仅涉及这一理论的一些次要方面，它直指这一理论的核心。因此，除非能找到一些方法以解决这些困难，否则结论一定是：社会契约理论的基本思想是有缺陷的。

第11章　女性主义与关怀伦理学

但是，很明显，女性的价值观与男性持有的价值观经常有很大的不同；自然地，就是这样。然而，是男性的价值观占主导地位。

——弗吉尼亚·沃尔芙：《一个人自己的房间》(1929)

11.1 男人和女人对伦理学的思考方式不同吗

女人和男人的思考方式不同的思想，在传统上被用于证明一方服从于另一方。亚里士多德说，女人不像男人那样理性，所以女人自然地被男人统治。伊曼努尔·康德同意这一点，并接着说，正是出于这个原因，女人“缺少公民个性”，所以不应该在公共事务中拥有发言权。让-雅克·卢梭试图在这个问题上扮红脸，他强调男人和女人只是拥有不同的品德，当然，其结果是，男人的品德使他们适合当领导，而女人的品德使她们适合家庭和灶台。

以此为背景，20世纪六七十年代的妇女运动拒绝男人和女人有心理差别的思想就不值得惊讶了。男人理性而女人感性的观念作为陈词滥调已经烟消云散。据说，自然并没有在性别之间制造精神的或道德的差别，当似乎存在这样的差别时，只是因为女人已经被以“女性”方式行事的压力系统改造了。

然而，最近，女性主义思想家开始反思这个问题，并且一些人已经得出结论，女人的思考方式确实与男人不同。但是，她们接着说，女人的思考方式并不逊于男人的思考方式，这个差别也不能表明任何一方附属于另一方有正当理由。相反，女性的思考方式产生了为男性主导的领域所忽视的洞识。这样，通过关注女性的富有特色的方法，我们能够在陷于停顿的主题上有所进步。据说伦理学就是可以适用这种讨论的主要领域。

科尔伯格的道德发展阶段。思考如下问题，它是教育心理学家劳伦斯·科尔伯格(Lawrence Kohlberg) 设计的。 海因茨的妻子快要死了，她唯一的希望是得到一位药物学家发明的一种药，但这位药物学家以超高价出售。制造这种药成本是200 美元，而这位药物学家要卖2 000 美元。海因茨只能筹集到1 000 美元。他将这个价格报给那位药物学家，在他的出价被拒绝后，海因茨说其余的部分他稍后再付，药商还是拒绝了。在绝望中，海因茨考虑偷药。对他来说，那样做是不是错的?

这个问题被称做“海因茨困境”(Heina’s Dilemma)，是科尔伯格用于研究儿童道德发展的几个困境之一。科尔伯格调查了各种年龄段的儿童，给他们提供了一系列的困境，向他们提出设计好的问题，以引出他们的道德判断和支持其判断的理由。通过分析他们的回答，科尔伯格得出了有六个道德发展水平的结论。儿童开始于“正当”的自我中心观念，把正当理解为避免惩罚，最终进步到完全成熟的正当观念，把正当作为与普遍原则的一致。(至少，一些幸运的孩子进步到了那种程度，另外一些孩子则固执于较低的水平。)下面是这六个发展阶段：

1. 惩罚与遵守：正当被视为服从权威与避免惩罚。

2. 个人工具性目的与交换：正当被视为满足个人需要并允许其他人做同样的事情，同时做“公平交易”以深化个人的目的。

3. 互利的个人间的期望、关系和一致：正当被根据与人的社会角色和社会关系相适应的责任和职责来看待，重要的美德是对同伴保持忠诚和信任。

4. 社会系统和良心的保持：正当被视为尽公民责任和保持团体的福利；个人的关系服从于团体的利益。

5. 首要的权利与社会契约或功利：正当被视为坚持基本的权利、价值和社会的合法安排。(在这一水平和下一水平，个人关系服从于普遍的正义原则。)

（8）

6. 普遍的伦理原则：完全的道德成熟通过个人对全体人类都应该遵从的抽象原则的忠诚表现出来。

海因茨困境被呈现给了一个11 岁的名叫杰克（Jake）的男孩，他认为显然海因茨应当偷药。杰克解释道：

原因之一是，人的生命的价值超过了金钱，如果药商只赚1000美元，他还可以活着，但如果海茵茨不偷那个药，他的妻子就会死去。

(为什么人的生命的价值超过了金钱？)

因为药商以后也能从患有癌症的富人那里赚1 000 美元，但海茵茨不可能再一次得到他妻子。

(为什么不能？)

因为所有的人都是不同的，所以你不可能再一次得到海茵茨的妻子。

但是11 岁的女孩艾米（Amy）看问题的方式就不同了。海茵茨应该偷药吗？与杰克相比，艾米似乎有些犹豫和逃避。

嗯，我不认为应该偷。我认为除了偷还有别的办法，像如果他可以借钱或者贷款或者其他的办法，但是，他真的不应该偷那个药。但是，他的妻子也不应该死……如果他偷药，那么他就可能让他的妻子得救，但如果他真的偷了，他就可能进监狱，那么他妻子的病可能就又加重了，并且他也不可能再得到那种药了，并且这可能也没有用。所以，他们应该只是把问题谈透，并且找到其他弄到钱的办法。

调查员向艾米提出了进一步的问题，让她明白她没在回答问题——如果海茵茨不偷药，他的妻子就会死。但是，艾米不愿意推进一步，她拒绝接受提出这个问题的前提。相反，她把问题转换为海茵茨和药商之间的冲突必须通过进一步的讨论来解决。

按照科尔伯格的阶段，杰克似乎比艾米高一两个阶段，艾米的回答是典型的处于第三阶段的人的处事方式，在这一阶段个人关系至上

——海茵茨和药商必须在他们之间把问题解决。另一方面，杰克诉诸非个人的原则——“人的生命的价值超过了金钱”。杰克显然处于第四或第五阶段。

吉利根的反对。科尔伯格在20 世纪50 年代开始道德发展的研究，当时心理学为行为主义所主导，心理学研究的通俗象征是迷宫里的老鼠的特写。其人性的、认知导向的项目显示了追求心理调查的不同方向。但是，科尔伯格的重要思想有一个问题。研究人们在不同年龄段思考的不同方式是合法的，并且有趣的——如果儿童在5 岁、10 岁、15 岁的思考是不同的，这当然值得了解，辨别出最好的思考方式也是有价值的。但这些都是困难的课题。事实上，一是涉及观察儿童如何思考，二是涉及评价思考方式的好坏。不同种类的证据与每一项研究有关，没有理由事先假定结果会匹配。与年纪大的人的意见相反，年龄未必带来学识，这一点可能会得到证实。

科尔伯格的理论已经成为女性主义思想家的靶子，她们已经以特别的思路提出了批评意见。1982年，卡罗尔·吉利根(Carol Gilligan)——像科尔伯格一样是哈佛大学教育学院的教授——出版了一本有影响的著作，名为“以不同的声音：心理理论与妇女发展”，在这本书中，她特别反驳了科尔伯格关于杰克和艾米的说法。她说，两个孩子的思考是不同的，但是艾米的思考方式并不低等。当面对海茵茨的困境，艾米对这种情形的个人方面以典型的女性风格作出了反应，而杰克，像典型的男性那样思考，只看到了“通过逻辑推理能够解决的生命和财产之间的冲突”。

只有有人像科尔伯格那样假定，原则的伦理比强调亲密、关怀和个人关系的伦理更为高级，杰克的回答才会被判断为处在更高的水平上。但是为什么我们应当做这样的假定？大多数道德哲学家赞同原则的伦理，但是，这可能只是因为大多数道德哲学家是男性。

“男性的思考方式”诉诸非个人的原则——抽象掉给每一种情境以特殊风味的细节。吉利根说，妇女则发现很难忽略这些细节。艾米担

忧“如果［海茵茨］偷药，那么他就可能让他的妻子得救，但如果他真的偷了，他就可能进监狱，那么他妻子的病可能就又加重了，并且他也不可能再得到那种药了”。杰克归纳出了“人的生命的价值超过了金钱”的情形，却忽略了所有这些细节。

吉利根暗示，妇女基本的道德导向是关怀其他人——以个人的方式“关怀”其他人，不只是一般意义上的关心人——并满足他们的需要。这解释了为什么艾米的回答起初看起来似乎混乱而不确定。对他人需要的敏感引导妇女“专心于他人的意愿超过了她们自己的，把他人的观点容纳进她们的判断”。这样，艾米不可能拒绝药商的观点，她可能只是坚持与他进一步交谈，试图以某种方式与他和解。吉利根说，“妇女表现在道德判断上明显的冗长和混乱的道德弱点，与妇女的道德勇气，以及对关系与责任的超越一切的关心是不可分的”。

另一位女性主义思想家继续了这个主题，并且把它发展为关于伦理学性质的杰出观点。1990年，弗吉尼亚·赫尔德(Virginia Held) 概括了重要的女性主义思想，她说：“关怀、移情、同情他人、对其他每个人的情感的敏感，这些都可能在实际的情境中，比抽象的理性规范或者理性的算计更好地指导人们理解什么是道德所要求的，或者至少它们是适当的道德的必要元素。”

在转向这个思想对伦理学或伦理学理论的含义之前，我们可以暂停下来，思考一下“女性的”究竟是怎样的。妇女与男人对伦理学的思考方式真的不同吗？如果这是真的，如何描述这种呢？

妇女与男人对伦理学的思考方式真的不同吗？吉利根的书出版后，很多表达妇女声音的著作被撰写出来，但是，妇女和男人的思考方式是否真的不同还是不很清晰。然而，有一点似乎是确定的：即使他们的思考方式真的不同，差别也不可能很大。首先，他们之间的差异是着重点的差异，而不是基本价值的差异。这个差异不是女性会做出男性无法理解的判断，或者相反。即使

6. 普遍的伦理原则：完全的道德成熟通过个人对全体人类都应该遵从的抽象原则的忠诚表现出来。

海因茨困境被呈现给了一个11 岁的名叫杰克（Jake）的男孩，他认为显然海因茨应当偷药。杰克解释道：

原因之一是，人的生命的价值超过了金钱，如果药商只赚1000美元，他还可以活着，但如果海茵茨不偷那个药，他的妻子就会死去。

(为什么人的生命的价值超过了金钱？)

因为药商以后也能从患有癌症的富人那里赚1 000 美元，但海茵茨不可能再一次得到他妻子。

(为什么不能？)

因为所有的人都是不同的，所以你不可能再一次得到海茵茨的妻子。

但是11 岁的女孩艾米（Amy）看问题的方式就不同了。海茵茨应该偷药吗？与杰克相比，艾米似乎有些犹豫和逃避。

嗯，我不认为应该偷。我认为除了偷还有别的办法，像如果他可以借钱或者贷款或者其他的办法，但是，他真的不应该偷那个药。但是，他的妻子也不应该死……如果他偷药，那么他就可能让他的妻子得救，但如果他真的偷了，他就可能进监狱，那么他妻子的病可能就又加重了，并且他也不可能再得到那种药了，并且这可能也没有用。所以，他们应该只是把问题谈透，并且找到其他弄到钱的办法。

调查员向艾米提出了进一步的问题，让她明白她没在回答问题——如果海茵茨不偷药，他的妻子就会死。但是，艾米不愿意推进一步，她拒绝接受提出这个问题的前提。相反，她把问题转换为海茵茨和药商之间的冲突必须通过进一步的讨论来解决。

按照科尔伯格的阶段，杰克似乎比艾米高一两个阶段，艾米的回答是典型的处于第三阶段的人的处事方式，在这一阶段个人关系至上——海茵茨和药商必须在他们之间把问题解决。另一方面，杰克诉诸

非个人的原则——“人的生命的价值超过了金钱”。杰克显然处于第四或第五阶段。

吉利根的反对。科尔伯格在20 世纪50 年代开始道德发展的研究，当时心理学为行为主义所主导，心理学研究的通俗象征是迷宫里的老鼠的特写。其人性的、认知导向的项目显示了追求心理调查的不同方向。但是，科尔伯格的重要思想有一个问题。研究人们在不同年龄段思考的不同方式是合法的，并且有趣的——如果儿童在5 岁、10 岁、15 岁的思考是不同的，这当然值得了解，辨别出最好的思考方式也是有价值的。但这些都是困难的课题。事实上，一是涉及观察儿童如何思考，二是涉及评价思考方式的好坏。不同种类的证据与每一项研究有关，没有理由事先假定结果会匹配。与年纪大的人的意见相反，年龄未必带来学识，这一点可能会得到证实。

科尔伯格的理论已经成为女性主义思想家的靶子，她们已经以特别的思路提出了批评意见。1982年，卡罗尔·吉利根(Carol Gilligan)——像科尔伯格一样是哈佛大学教育学院的教授——出版了一本有影响的著作，名为“以不同的声音：心理理论与妇女发展”，在这本书中，她特别反驳了科尔伯格关于杰克和艾米的说法。她说，两个孩子的思考是不同的，但是艾米的思考方式并不低等。当面对海茵茨的困境，艾米对这种情形的个人方面以典型的女性风格作出了反应，而杰克，像典型的男性那样思考，只看到了“通过逻辑推理能够解决的生命和财产之间的冲突”。

只有有人像科尔伯格那样假定，原则的伦理比强调亲密、关怀和个人关系的伦理更为高级，杰克的回答才会被判断为处在更高的水平上。但是为什么我们应当做这样的假定？大多数道德哲学家赞同原则的伦理，但是，这可能只是因为大多数道德哲学家是男性。

“男性的思考方式”诉诸非个人的原则——抽象掉给每一种情境以特殊风味的细节。吉利根说，妇女则发现很难忽略这些细节。艾米担忧“如果［海茵茨］偷药，那么他就可能让他的妻子得救，但如果他真

的偷了，他就可能进监狱，那么他妻子的病可能就又加重了，并且他也不可能再得到那种药了”。杰克归纳出了“人的生命的价值超过了金钱”的情形，却忽略了所有这些细节。

吉利根暗示，妇女基本的道德导向是关怀其他人——以个人的方式“关怀”其他人，不只是一般意义上的关心人——并满足他们的需要。这解释了为什么艾米的回答起?看起来似乎混乱而不确定。对他人需要的敏感引导妇女“专心于他人的意愿超过了她们自己的，把他人的观点容纳进她们的判断”。这样，艾米不可能拒绝药商的观点，她可能只是坚持与他进一步交谈，试图以某种方式与他和解。吉利根说，“妇女表现在道德判断上明显的冗长和混乱的道德弱点，与妇女的道德勇气，以及对关系与责任的超越一切的关心是不可分的”。

另一位女性主义思想家继续了这个主题，并且把它发展为关于伦理学性质的杰出观点。1990年，弗吉尼亚·赫尔德(Virginia Held) 概括了重要的女性主义思想，她说：“关怀、移情、同情他人、对其他每个人的情感的敏感，这些都可能在实际的情境中，比抽象的理性规范或者理性的算计更好地指导人们理解什么是道德所要求的，或者至少它们是适当的道德的必要元素。”

在转向这个思想对伦理学或伦理学理论的含义之前，我们可以暂停下来，思考一下“女性的”究竟是怎样的。妇女与男人对伦理学的思考方式真的不同吗？如果这是真的，如何描述这种呢?

妇女与男人对伦理学的思考方式真的不同吗？吉利根的书出版后，很多表达妇女声音的著作被撰写出来，但是，妇女和男人的思考方式是否真的不同还是不很清晰。然而，有一点似乎是确定的：即使他们的思考方式真的不同，差别也不可能很大。首先，他们之间的差异是着重点的差异，而不是基本价值的差异。这个差异不是女性会做出男性无法理解的判断，或者相反。即使

（9）

有时男性也不得不靠被提醒才能理解，但他们还是能够理解关怀的关系、移情、适当的敏感的价值，并且，他们能够同意艾米提出的对海茵茨困境的最好解决是两个人以某种方式和解。对他们的观点，妇女也不是不同意“人的生命的价值超过了金钱”。坦白地讲，两性并不是生活在不同的道德世界中。

然而，假设我们承认，在更倾向于根据原则思考和更倾向于采纳一种关心的视角二者之间存在风格上的差异，那么前一种风格就绝对是男性的，而后一种风格就绝对是女性的吗？显然不是。也有女性专注于原则而男性充满关怀的情况。所以，即便存在思考风格的差异，也没有哪一种风格绝对是男性的或绝对是女性的。

我们还不应该这么快就放弃存在典型的男性和女性视角的观念。男性和女性之间有很多一般的差异，只是这些差异并不适用于每一个个体。妇女通常比男性矮，但这并不意味着每一个妇女都比男性矮。

道德思考上的差异可能是这样的：妇女经常更被关心的视角所吸引，即使并不是每一位妇女都比每个男性更关心他人。对很多人（包括大部分女性主义作者）来说这似乎是有道理的。然而，如果我们能够解释为什么会有这样的不同，其有道理的可能性就会增强。为什么妇女更关心他人呢？

对性别之间的这种差异如何描述？这似乎有两种可能性。一是妇女思考方式与男性不同，是因为她们承担的社会角色不同。妇女传统上负责操持家务、抚养孩子，即便这是性别的歧视，但这一事实延续下来，妇女已经扮演着这个角色。很容易看清楚妇女如何承担了这样的责任，并将其理解为：“一个人的地位”可以包括他所采纳的与其地位相适应的价值。这样，关怀伦理学可能正是女孩接受的常规的心理调节的一部分。(这一理论可以通过观察成长在非传统家庭的女孩来得

到检验：她们仍然是自然的关怀给予者吗？不按通常的方式成长的男孩呢？)

第二个可能性是在作为女性与坚持关怀的伦理之间存在着某种天然的联系。这种联系是什么呢？性别之间明显的自然差异是：妇女是孩子的生育者，由此我们可能就会猜测，女性因做母亲的天性而以某种方式成为自然的关爱给予者。甚至像艾米那样的女孩，她刚刚11岁，还没有做母亲的体验，也会在心理和生理上培养出承担那一份责任的天性。

进化心理学理论可以解释自然如何施展了这样的技巧。进化心理学——一个充满争议的理论——在20 世纪的最后30 多年得到了发展，它把人类精神生活的重要特征解释为自然选择的结果——今天的人们拥有很久以前使他们的祖先能够生存和繁衍的情感和行为倾向。可能是这一点使男性和女性产生了不同的情感和行为反应模式。

我们可以把达尔文的“生存竞争”理解为：在下一代中，繁殖尽可能多的母体的基因副本的竞争。任何有助于实现这一点的特征都会在下一代身上得以保存，而在这一竞争中使个体处于弱势的特征则会倾向于消失。

从这一观点看，男性和女性之间关键的差异是：男性在他们的生育期内能做数千个孩子的父亲，而女性只能每九个月* 生育一个婴儿，直到绝经期。这意味着对男性和女性来说，最优的繁衍策略是不同的。对男性来说，最优的策略是使尽可能多的女性受孕，为了使婴儿的存活数达到最大，对每个婴儿只投入必要的资源。对女性来说，最优的策略是对每一个孩子都投入较大，并且选择愿意陪伴左右并做出相似投入的男性做伴侣。这显然在男性和女性的利益之间产生了张力，并且可以解释为什么不同性别会发展出不同的态度。它也被恶名昭彰地用来解释为什么男人比女人更会胡来，但同时，它也在这里解释了我们的兴趣所在，换句话说，为什么女性比男性更被核心家庭的价值所吸引——特别是关怀的价值。

这种解释经常被误解。其要点不在于人们有意识去算计如何

* 原文如此。——译者注

去繁殖他们的基因，没有人那样做，也不在于人们应该以这种方式去算计，从伦理学的观点看，他们不应该那样。这个观点只是解释——如果我们能够解释——所观察到的现象。

11.2 对道德判断的影响

并非所有的女性哲学家都是具有自我意识的女性主义者，也不是所有的女性主义者都持有关怀的伦理。然而，它被当作与现代女性主义哲学最接近于等同的伦理学观点。正如安尼特·拜尔(Annette Baier)所说："'关怀'是一个新的流行语。"

理解和评价一种伦理学观点的方法是，看看它会使个人的道德判断产生怎样的不同，并且这种不同是不是选择上的进步。所以，假设一个人采纳了关怀的伦理，与他们采纳原则伦理的"男性"进路相比，这会把他引向作出不同的道德判断吗？下面有三个例子。

家庭与朋友。众所周知，传统的义务理论不适合描?家庭和朋友之间的生活。这些理论把义务观念当作道德的基础：它们提供了我们应该做什么的描述。但是，正如安尼特·拜尔所观察到的，当我们试图把"做慈爱的父母"解释为一种责任时，我们立即就面临问题。做慈爱的父母的行为，从动机上讲不是责任。如果父母关心他们的孩子只是因为他们感到这是他们的责任，这将会是一个灾难。孩子会感觉到这一点，并且意识到他们不为父母所爱。根据责任感行动的父母不是好父母。

而且，弥漫于义务理论中的公平或不公平的思想似乎也与爱与友谊的思想深深敌对。约翰·斯图亚特·穆勒说，一个道德行为人一定要"像一个利益无关而慈善的旁观者那样严格地公正无私"，但那不是父母或朋友的立场。我们不会只把我们父母或朋友当作巨大的人类群体中的一员，相反，我们认为他们是特殊的，会对他们给予特殊待遇。

另一方面，关怀伦理则完全适合描述这种关系。关怀伦理不把“义务”视为基础，也不要求我们同样公平地促进每个人的利益。相反，它开始于把道德生活视为由特殊的人组成的关系之网的观念，把“生活得好”视为对其他人的关怀，满足他们的需要，对他们忠诚。

这些观念把我们可以做什么的问题引向不同的判断。我们可以奉献自己的时间和资源用来关怀我们的家庭和朋友吗（即使这意味着忽略我们本来也可以帮助的其他人的需要）？从公平的观点看，我们的责任是同样地推进每一个人的利益。但是，很少有人接受这样的观点。关怀伦理确认了我们自然地给予家庭和朋友的优先性，并且它看起来似乎也是一个更有道理的道德观念。

这并不奇怪，关怀伦理似乎在解释我们与朋友和家庭的道德关系的本质方面做了很好的工作，毕竟，对那些关系的思考是它最初的灵感。

处于贫困中的儿童。每年有超过200 万名儿童死于可以通过接种疫苗来预防的疾病。像联合国儿童基金会这样的组织为救助这些儿童而工作，但是，他们从来没有获得过足够的资金。通过为他们的工作提供捐助，我们可能阻止这类死亡。用17 美元，联合国儿童基金会可以为一个第三世界的儿童接种防治如下可预防的主要疾病的疫苗：麻疹、小儿麻痹、白喉、伤寒、百日咳、破伤风、肺结核。

像功利主义这样的传统的原则伦理学会从中得出结论：我们具有实质性的义务支持联合国儿童基金会。其理由是明确的：几乎每个人都有浪费在相对细小的东西上的资源——我们买新奇的服饰、毯子、电视。这些东西没有一样像给儿童的疫苗那样重要。因此，我们应该至少把我们的一部分资源捐给联合国儿童基金会。当然，如果我们试图填补细节并讨论所有的反对意见，这个简单的推理就会变得很复杂。但是，这个基本思想已经足够清晰。

有人可能会认为，关怀伦理会得出相似的结论——毕竟，难道我们不应该关怀那些处于贫困中的儿童吗？但是，这就不解其

（10）

中奥妙了。关怀伦理聚焦于小范围的个人关系。没有这样的关系，

“关怀”就不会发生。内尔·诺丁斯(Nel Noddings) 的著作《关怀：女性进路伦理学和道德教育》（Caring: A Feninine Approach to Ethics and Moral Education) 是最著名的女性主义道德理论的著作，她在其中解释了关怀的关系仅在“被关怀的人”与“关怀者”产生互动的情况下才存在，在最小的程度上接受个人的、一对一偶然相遇的关怀。根据她的观点，这里也没有义务：“如果关怀没有在对方那里完成的可能性，也就没有义务像一个关怀者那样行动。”由于这个原因，诺丁斯得出结论说，我们没有义务去帮助“在地球遥远区域需要帮助的人”。

即使得知我们可以自由地、随心所愿地花我们的钱，让我们感到如释重负，我们仍然很难摆脱这种感觉，这里好像有些东西是不对的。整个伦理学都只在维护个人关系，这似乎与忽略个人关系一样都是错误的思想。一个更明智的进路可能是，伦理生活既包含关怀个人关系，也包含对一般人的仁慈关爱。那么，支持联合国儿童基金会的义务可能就落在后者的头上，而不是前者。如果持此进路，我们就可能把关怀伦理学解释为传统义务理论的一种补充，而不是代替传统义务理论。安尼特·拜尔在最后这样写时似乎正有此意：“妇女理论家需要把她们的爱的伦理与男性理论家的先入之见（即义务理论）联系起来。”

动物。我们对动物有义务吗？例如，我们应该成为素食主义者吗？一个从“理性原则”出发的论证说，我们应该成为素食主义者，因为为了提供食物而饲养和屠宰动物的行为导致了它们巨大的痛苦，并且我们不以这种残忍的方式也能够获得营养。自现代动物权利运动在20 世纪70 年代中期发端以来，这种论证已经说服了很多人(可能女性多于男性) 停止食用肉类。

内尔·诺丁斯建议，这是一个“检验关怀伦理所依赖的基本观念”的好问题。那是些什么基本观念呢？首先，这样的伦理诉诸直觉和感觉，而不是原则。这导向不同的结论，因为大多数人没有感到吃肉是错的，或者那些受苦的家畜是重要的。诺丁斯观

察到，因为我们是人，我们对其他人的情感反应与我们对那些动物的情感反应是不同的。

第二个“关怀伦理所依赖的基本观念”是关怀者和被关怀的人之间的个人关系的思想。正如我们所注意到的，被关怀的人必须能够至少通过回应关怀参与到这种关系中。诺丁斯认为，人可能与某些动物——即宠物——有这种关系，并且这可能成为一种义务的基础：

当一个人与特定的动物熟悉起来时，他会意识到它的表达方式的特征，例如，猫，如果它们抬起头并向某人伸展，就是在取媚……我在早晨进入厨房，我的猫在对面它最喜欢的地方向我问好，我就明白它是有所求。正是它坐的地点和它喵喵叫着“说话”的企图传达了它想要一盘鱼的欲望。

关系是建立起来的，而关怀的态度一定是被唤起的。但是，人与屠宰场的牛没有这样的关系，所以，诺丁斯就断定，即使我们希望看到一个动物不再受苦的世界，也没有义务为了牛而做任何事情，甚至不必约束我们不要去吃掉它。

我们该如何对待这样的事呢？如果我们用这个问题去“检验关怀伦理所依赖的基本观念”，那么这种伦理能否通过这个测试呢？反对的论证令人印象深刻。首先，直觉与情感不是可依赖的指导——人们的直觉曾经告诉他们，奴隶制是可接受的，妇女的从属地位是上帝自己的计划。其次，动物能否“以个人的方式”回应你，可能在很大程度上与你从帮助中得到的满足相关，但是它与你能够满足的动物的需要和利益无关。(当然，可以说，遥远地区的儿童也很可能同样没有能力因为你提供了疫苗而以个人的方式感谢你。)当然，这些论证诉诸所谓的典型的男性推理原则。因此，如果关怀的伦理被视为全部的道德哲

学，这样的论证将会被忽略。另一方面，如果关怀只是道德的一部分，根据原则的论证就仍然有值得重视的力量。家畜可能处于道德关怀的范围之内，不是因为我们与它们的关怀关系，而是因为别的。

11.3 对伦理学理论的影响

很容易看到男性经验在他们已经创立的伦理学理论中的影响。男人主导公共生活，在政治和商务活动中，一个人与其他人的关系通常是非个人的和契约的。有时，这种关系是敌对的——其他人的利益与我们的利益相冲突。所以我们谈判、讨价还价，并且做交易。而且，在公民生活中，我们的决定可能影响数量巨大的我们甚至不认识的人。所以，我们可以试着以非个人的方式计算，哪一种决定会对大多数人有全部的、最好的结果。那么，什么是男人的道德的重点？这就是：非个人的责任、契约、彼此竞争的和谐以及成本和利益的算计。

毫无疑问，女性主义者相信，现代道德哲学包含了男性的偏见。对私人生活的关心——女性传统主导的领域——几乎完全不在场，并且卡罗尔·吉利根所说的“不同的声音”也失语了。对妇女的关怀作出说明的道德理论看起来会是相当不同的。在家庭和灶台边的小范围世界里，我们与家庭和朋友相处，与同我们有个人关系和亲密关系的人相处。讨价还价和算计是极小的角色，而爱和关怀占据主导。一旦这一观点确立起来，就不能否认生活的这一面在我们的道德理解中也有其地位。

然而，传统的理论不太容易将生活的这一面容纳其中。正如我们所注意到的，“做慈爱的父母”不是一个算计我们应当如何行动的问题，做忠诚的朋友或可靠的员工也一样。具有慈爱、忠诚、可靠的品德就会成为某种人（a certain kind of person），而且父母和朋友一样都不是那种无偏私地“尽他们的责任”的人。

“成为某种人”与“尽某人的责任”二者的对立是两种伦理学理论之间更大冲突的核心。德性伦理把做道德的人看作具有某种品格特征：善良、慷慨、勇气、正义、谦虚等等。另一方面，义务理论强调公平的责任：他们典型地把道德行为人描绘成倾听理性的声音，勾勒出要

做的正确的事，然后就去做的那种人。赞同德性伦理的主要论证是那种似乎很适合容纳公共生活和私人生活两种价值的论证。这两种领域要求不同的德性，公共生活要求正义和仁慈，而私人生活要求爱和关怀。

因此，很多女性主义哲学家认为，关怀伦理学已转变为德性伦理学的一部分。虽然德性理论不是一个绝对的女性主义的项目，但它与女性主义思想如此接近，以至于安尼特·拜尔把德性伦理学的男性推动者称为“荣誉女性”。对关怀伦理学的裁定最终依赖于德性伦理学的生存能力。

（1）

第12章　德性伦理学

义务和责任的概念——这里是说道德义务和道德责任——以及什么是道德上正当与不正当的概念，还有道德意义上的“应当”的概念，应当被抛弃。……如果人们总是把某类概念命名为“不真诚”、“不贞洁”、“不正义”，而不再说“道德上不正当”，这会是一个巨大的进步。

——伊丽莎白·安斯康：《现代道德哲学》(1958)

12.1 德性伦理学和正当行为伦理学

在思考一个主题时，以什么样的问题开始是十分重要的。在亚里士多德的《尼可马可伦理学》(Nicomachean Ethics，公元前325 年)中，中心问题是关于品格的。亚里士多德以问“什么是人的善”这样的问题开始，并且他的回答是“灵魂的活动合乎德性”。因此，为了理解伦理学，我们必须理解，是什么使人成为有德性的人。亚里士多德以其对细节的敏锐目光，讨论了诸如勇气、自制、慷慨、真诚这样的德性。虽然这种对伦理学的思考方式与亚里士多德联系在一起，但这并不是他所独有的。苏格拉底、柏拉图以及一大群古代思想家都将问“什么样的品格特征使一个人成为好人”这一问题作为伦理学的进路，结果“德性”占据了他们讨论的中心舞台。

然而，随着时光的流逝，这种思考方式逐渐被忽略了。随着基督教的产生，一个新的思想体系得到了介绍。基督徒像耶稣一样是一神论者，他们把上帝作为立法者，并且，对于他们来说，正直的生活意味着顺从神圣命令。希腊人将理性作为明智实践的源泉——对他们来说，有德性的生活是与理性的生活不可分的。但是4 世纪有影响的基督教思想家圣奥古斯丁不相信理性，并且教导人们，道德的善依赖于使自己服从于上帝的意志。因此，中世纪哲学家是在神圣律令的背景下讨论德性的。神圣德性（如信、望、爱，当然，还包括顺从(obedience)）开始具有重要地位。

文艺复兴以后，道德哲学开始又一次世俗化，但是哲学家们并没有回到古希腊的思考方式，神圣律法被某种与其相当的、世俗的所谓“道德律法”所替代。道德律法——与其说源自人类理性，不如说源自神圣的法令(divine fiat)——被构想为区分何种行为为正当的规范体系。据说，我们作为道德个体的责任就是要服从它的指导。这样，现代道德哲学把追问与古代学者所追问的根本不同的问题作为这一学科的进路。他们开始于问 “什么是要做的正当的事”这样的问题，而不是问“什么品格特征使一个人成为好人”，这将他们引向了不同的方向。他们继续发展了理论，不是关于德性的理论，而是关于正当和义务的理论：

● 伦理利己主义：每个人都应该做将会最好地推进自身利益的任何事。

● 功利主义：我们应该做将会推进最大多数人的最大利益的任何事。

● 康德理论：我们的责任是遵从那些我们能够一贯地愿意它成为普遍律法的规范——就是说，那些我们愿意被所有的人在所有的条件下遵从的规范。

● 社会契约理论：做正当的事是遵从理性的、自利的人为了他们的相互利益而能够认同的规范。

这些是自17 世纪起已经在道德哲学领域居主导地位的理论。

我们应不应该回到德性伦理学？然而，最近，很多哲学家已经提出了一个激进的思想：他们认为当代道德哲学已经腐朽，为了挽救这个学科，应该回到亚里士多德的思考方式。

这一思想是1958 年伊丽莎白·安斯康在发表于学术杂志《哲[U4]学》上、标题为“现代道德哲学”的文章中提出来的。在那篇文章中，她主张现代道德哲学已经被误导，因为它依赖于不融贯的、没有立法者的“法”的观念。正是义务、责任和正当的概念——现代道德哲学将注意力集中在这些概念上——与这个无意义的“法”的观念难解难分地

联系在一起。因此，她认为，我们应该停止对义务、责任和正当的思考，并且回到亚里士多德的进路，美德应该再一次登上中心舞台。

由安斯康的文章所激发，讨论美德的文章和专著如潮水般涌现，并且德性理论不久就成为当代道德哲学的一个重要选择。然而，没有哪种学说既定的主体部分会得到所有作家的同意。与功利主义相比，德性伦理学还相对地尚未发展完善，是人们普遍的关心促进了这种进路的发展。接下来，我们先看看德性伦理是什么样的，然后，我们将思考认为德性伦理优于其他更多的探讨这一学科的方法的理由，最后，我们将思考回到德性伦理是不是一个有生命力的选择。

12.2 美德

德性理论应当包含以下几个内容：解释什么是德性；列出哪种品格特征是美德的清单；解释这些美德是什么；解释为什么这些品性对拥有它们的人来说是好的品性。另外，这个理论还应该告诉我们美德是不是对所有的人都一样，或者是否一个文化的美德与另一个文化的美德有区别，一个人的美德与另一个人的美德有区别。

什么是德性？亚里士多德说德性是表现于习惯行为中的品格特征。“习惯”是重要的。例如诚实的德性，只是偶尔说真话，或者只有在对他有利时才说真话的人，并不拥有诚实的德性。诚实的人当然地把真诚当回事，他的行为“源自坚定而不可更改的品格”。

这只是一个开始，但是还不够，还没有把美德与邪恶区分开来，因为邪恶也是一种表现于习惯行为中的品格特征。爱德蒙德·L·平科夫斯(Edmund L. Pincoffs)——任教于得克萨斯大学的哲学教授——提出了关注这一问题的建议。平科夫斯建议，美德和恶德都是我们判断是与一个人接近还是躲避他时所提到的品质。“我们喜欢某种人而会躲避其他人，”他说，“在我们［关于美德与恶德］的清单上的特性能够提供我们喜欢或者躲避的理由”。

我们为了不同的目的而选人，这会影响相关的美德。为了寻找汽车机械师，我们想要一个有技巧的、诚实的、有责任心的人，在寻找

一位老师的时候，我们想找知识丰富、吐字清晰、有耐心的人。但我们也在道德的更一般意义上把人作为人来评价，所以我们不仅有“好的机械师”、“好的老师”的概念，也有“好人”的概念。道德美德就是这样的人的美德，因此，我们把德性界定为“表现于习惯行为中的品格特征，对于一个人来说，拥有它是善的”。并且道德美德是这样的美德：对每个人来说，拥有它都是善的。

什么是美德？那么，什么是美德？应当培养人身上的哪一种品格特征？没有简短的答案，但下面列出的是部分清单：

仁慈 公正 耐心 文明 友谊

谦虚 同情 慷慨 通情达理 良心

诚实 自律 合作 勤奋 自立

勇气 正义 机智 礼貌 忠诚

慎思 可靠 节制 宽容

当然，这个清单可以加上其他特征而被扩展，但这是一个合理的开始。

这些美德是什么？一般说来，说我们应该有良心、同情并且宽容是一件事，准确地说这些品格特征是什么是另一件事。每一种美德都有它自己的特殊的特点，并且提出了它的特殊的问题。我们将简略地看看其中的四个。

（2）

1. 勇气。根据亚里士多德的观点，美德是两个极端之间的中道：德性是“参照两种恶德的中道：一个是过，另一个是不及。”勇气是胆怯和大胆两个极端的中道——一个胆小地远离所有的危险，另一个是胆大地冒很大的危险。

勇气有时被当作军人的德性，因为很明显，完成士兵的任务需要它。士兵要参加战斗，而战斗则充满危险，所以，没有勇气，战斗一定会失败。但士兵不是唯一需要勇气的人，我们所有的人都需要勇气，而不是仅在面临一个预先存在的危险时（比如像面对敌人的武力或者一个大灰熊时）才需要勇气。当应该开创一种使我们不愉快的局面时，我们也需要勇气。道歉需要勇气。如果一个朋友正处于悲伤之中，直接去问“你怎么了”也是需要勇气的。自愿去做某些你并不真的想做的好事是需要勇气的。

如果我们只考虑普通的案例，勇气的性质似乎不成问题。但是，不同寻常的情境提出了更麻烦的案例。想想2001 年9 月11日杀了约3 000 人的19 名劫机犯。他们面临着确定无疑的死亡，显然毫无退缩——但是，他们在为邪恶的事业服务。他们有勇气吗？比尔·马尔在他暗示他们是有勇气的之后，丢掉了他的电视节目《政治上不正确》(Politically Incorrect)。然而，哲学家彼得·吉奇认为这种行为不是有勇气的，“在不值得的事业中的勇气不是美德，”他说，“在邪恶的事业中的勇气更不是美德，确实，我不喜欢把这种不道德地面临危险叫做‘勇气’。”

吉奇的观念很容易理解，称恐怖主义者是有勇气的似乎是在赞扬他们的表现，我们不想赞扬它。相反，我们宁愿他们采取不同的行动。然而，说他不是有勇气的似乎也不太对，——毕竟，可以看看他在危险面前如何行动。为了解决这个问题，也许我们应该说，他们表现了两种品格的性质，一个是值得尊敬的(在面临危险时的坚定)，一

个是不值得尊敬的(愿意杀害无辜的人)。他确实是有勇气的，而有勇气是值得尊敬的，但是因为他的勇气在如此邪恶的事业中展开，所以，他的行为总体上是极端邪恶的。

2. 慷慨。慷慨是愿意花费自己的资源去帮助他人。亚里士多德说，像勇气一样，它也是极端之间的中道：它在吝啬和浪费之间。吝啬的人给予太少，浪费的人给予太多，那么多少是够呢?

答案在某种程度上依赖于我们接受的一般伦理观点。耶稣——另一位重要的古代导师——说我们必须用我们所拥有的全部用来帮助穷人。依他的观点，当穷人还处在饥饿之中时，我们却拥有财富，这是不可接受的。这被那些听从他的人看作应该遵从的、但很难做到的教导，并且它一般是被拒绝的。它在今天仍然被大多数人拒绝，甚至那些认为自己是耶稣的追随者的人也拒绝它。

在这一点上，当代功利主义是耶稣的道德继承人。他们坚持，在每一种情境下，我们都有责任做对每个相关者有全面的、最好结果的任何事。这意味着，我们应该慷慨地花钱，直到进一步的给予对我们造成的伤害多于它对其他人的帮助。

为什么人们拒绝这样的思想? 部分原因可能是自私，我们不想把我们有的东西都奉献出去，从而变穷。但是，也有采纳这样的政策会阻止我们过正常生活的问题。不只是金钱，也涉及时间，我们的生活就在于对两者都有巨大投入的项目和关系。耶稣和功利主义推荐的要花费金钱和时间的“慷慨的”理想，是在要求我们放弃日常生活，或者生活变得与现有的生活相当不同。

因此，慷慨要求的合理解释可以是：对我们的资源，我们应该以最低限度的满足的方式指导我们的平凡生活，我们的慷慨程度应当与此相一致，虽然即使如此，还是会给我们留下一些尴尬的问题。有些人的“平凡生活”是相当奢侈的——考虑一下那些日常生活中就包括奢侈品的富人，他们没有这些会有被剥夺感。慷慨的德性似乎不能存在于太过奢华的生活背景中，特别是在还有其他人的基本需要尚未得到

满足时。为了使这成为对慷慨要求的“合理”的解释，我们需要不太奢华的“平凡生活”的概念。

3. 诚实。首先，诚实的人是不说谎的人。但是那就够了吗?

还有比说谎更误导人的方式。吉奇讲了一个圣阿瑟内修斯* 的故事，他“正在一条河里划船，这时迫害他的人从对面划过来：‘叛逆阿瑟内修斯在哪里？’‘不远了。’** 这位圣者愉快地答道，并且一点儿都没受到怀疑，就划过去了”。

吉奇赞同阿瑟内修斯对迫害他的人的迷惑，即使他认为直接说谎是错的。吉奇认为，谎言总是被禁止的：拥有诚实德性的人甚至不会想到它。因为不会说谎，所以他们不得不找其他处理困难情境的方法。阿瑟内修斯有足够的聪明这样做，他说了真话，即使是令人迷惑的真话。

当然，很难理解为什么阿瑟内修斯对敌人的迷惑不是不诚实。多么不武断的原?会赞同以一种方式误导人，却不赞同以另一种方式误导人？无论我们怎么想这个问题，一个更大的问题是：德性是否要求坚持绝对的原则？关于诚实，我们可以区分这个问题的两个观点：

(1) 一个诚实的人从不说谎。

(2) 一个诚实的人从不说谎，除非在极少的情境下，当有强制性的理由这样做的时候。

没有必须接受第一个观点的明显的理由。相反，有理由赞同第二个观点。为了弄明白其中的原因，我们只需要首先考虑为什么撒谎是一件不好的事情。可以这样来进行解释：

我们生活在共同体中的能力依赖于我们的交往能力。我们彼此交谈，阅读彼此的文字，交换信息和意见，表达彼此的愿望，

*

也译亚大纳西、阿塔那修，古代基督教希腊教父，328年任亚历山大城主教，任主教45年。因与阿里乌派在教义问题上存在争论，曾五

次被流放。有《反阿里乌教派》、《反阿里乌教派论集》，另有《亚大纳西信经》，据考证不是他的作品。——译者注

**

从严格的逻辑上讲，“不远了”只是否定了在远处，它包含在近处，也包含在这里，所以，严格地讲，阿瑟内修斯并没有直接说谎，因为他只是否定了自己并没有在远处。但语言的日常使用有时并不完全与严格的逻辑相一致，在日常语言中，“不远了”通常是指在近处，而不是指在这里，这样阿瑟内修斯就利用日常语言与严格逻辑的差异迷惑了敌人。但是，在纯粹日常语言的语境中，阿瑟内修斯的行为是说谎。——译者注

做出承诺，提问并回答问题以及其他。没有这些交互，社会生活会变得不可能，但是为了这些交互能够成功，我们必须能够假定，存在这样一个有效的规范：我们必须能够相互信赖对方说话是诚实的。

而且，当我们以人们所说的话为依据来对待他们时，就以一种特殊的方式使自己处于易受伤害的地位。通过接受他们说的话，并且依此修正我们的信念，我们就把自己的福利放在他们手上了。如果他们说的是真实的，那么一切都好。但如果他们说谎，我们最终会有错误的信念；如果我们根据这些信念行动，最终就会做出愚蠢的行为。这就解释了为什么说谎是一种显著的冒犯。实际上，它也是对信任的亵渎。这就是谎和“令人迷惑的真话”二者在道德上无法区分的原因。两种方式以同一种风格亵渎了信任。

然而，这并不意味着诚实是唯一重要的价值，或者我们有义务诚实地与每个人走过来的人打交道，不管他们是谁或者他们想干什么。自我保护也是重要的，特别是保护我们自己不受那些想不正义地伤害我们的人的伤害。当这样做与不许撒谎的规范相冲突时，把它放在首要地位并不是不合理的。假设圣阿瑟内修斯告诉那些迫害他的人“我不认识他”。结果他们就离开去追逐野鹅了，他们发现受骗以后，会敏感地抱怨圣阿瑟内修斯亵渎了他们的信任吗？当他们出发，准备不公正

地迫害他的时候，很自然，就会认为他们放弃了从他那里得到真话的权利。

4. 对家庭和朋友的忠诚。在柏拉图的对话《欧绪弗洛》的开头，欧绪弗洛与苏格拉底在法庭的入口处偶然相遇，苏格拉底得知欧绪弗洛到那里去告发他父亲犯了谋杀罪，对此表示惊奇，并且怀疑，对儿子来说，指控父亲是不是合适。欧绪弗洛认为没有什么不合适：对他来说，谋杀就是谋杀。不幸的是，这个问题还未解决，他们的讨论就转向其他问题了。

当然，人们熟悉这样的思想：家庭和朋友在道德上具有特殊性。我们不能像对待陌生人那样对待我们的家庭和朋友，我们通过爱和情感和他们联系在一起，愿意为他们做不会为其他任何人做的事。但是，这不只是我们对自己喜欢的人更好的问题。我们与家庭和朋友的关系的性质不同于我们与其他人的关系，尤其是我们对他们责任和职责是不同的。这些不同似乎正是友谊的内涵中不可或缺的组成部分。如果我不对你给予特殊的考虑，我怎么可能是你的朋友呢?

友谊的存在给我们提供了人基本上是社会动物的证据。正如亚里士多德所说，“没有人会选择没有朋友的生活，即使他拥有所有其他的善”：

如果没有朋友，财富怎么能保全和保存呢？财富越多，它被拿走的危险性就越大。在贫穷和其他种类的不幸之中，人们也相信他们唯一的救济在于他们的朋友。朋友帮助年轻人避免错误，给老年人以关怀和帮助，以补充他们的虚弱所带来的力所不及。

的确，朋友会给予帮助，但是友谊的益处超越了物质的援助。从心理学看，如果没有朋友，我们会迷失方向。我们的胜利是空洞的，除非有朋友分享它们；有了他们的理解，我们的失败变得可以忍受。甚至我们的自我评价也在很大程度上依赖于朋友的确认：通过回报给我们的感情，确认了我们作为人的价值。

（3）

如果我们需要朋友，就不希望缺少能够使我们成为别人的朋友的品格特质。忠诚处于接近这一品格特质清单顶部的位置。朋友要能够靠得住。他们彼此忠于对方，即使事情变得很糟，甚至在话不投机，朋友可能已经值得放弃之时，他们仍然彼此为对方留有余地，原谅冒犯，节制自己不做严厉的判断。当然，这也有限度。有时，朋友是唯一能说出关于我们自己的难听的真话的人。但是，来自朋友的批评是可以接受的，因为我们知道他们的指责不是拒绝的信号。

所有这些都不是说人们对其他人（甚至陌生人）没有责任。但是，它们是不同的责任，与不同的美德相联系。一般化的仁慈是一种德性，并且它可能要求很多，但是，它不要求我们对陌生人给予像朋友一样的关心。正义是另一种同样的德性，它要求对所有的人公平对待。但是，朋友是忠诚的，正义的要求当然较少地适用于他们之间。

这就是苏格拉底在得知欧绪弗洛告发自己的父亲后会吃惊的原因。我们与家庭的关系甚至比和朋友的关系更为亲近，所以，正如我们会尊敬欧绪弗洛的正义的激情一样，我们仍然会震惊于他对父亲所采取的态度竟然与对其他犯了同样罪的人采取的态度一样。他的态度似乎与作为儿子的适当名分有些不一致。这一点也被今天的法律认识到了：与在有些其他国家一样，在美国，妻子不能在法庭上被强迫指证他的丈夫，反之亦然。

为什么美德是重要的？我们说，美德对拥有它的人来说是善的性格特征。这就提出了进一步的问题：为什么美德是值得欲求的？为什么对一个人来说，有勇气的、慷慨的、诚实的或者忠诚的是一件好事？当然，这个答案可能依赖于正被讨论的特定的美德而变化。因此：

● 有勇气是一件好事，因为生活充满了危险，如果没有勇气，我们就不能对付它们。

● 慷慨是值得欲望的，因为有些人无疑比其他人境况更糟，所以他们会需要帮助。

● 诚实是需要的，因为没有它，人们之间的关系会以无数种方式变得很坏。

● 忠诚对于友谊是基本的，朋友之间彼此忠于对方，甚至当他们受到诱惑想要走开的时候。

这个清单暗示，每一种美德都由于不同的理由而是有价值的。然而，亚里士多德相信，对我们的问题给出更一般的答案是可能的——换句话说，美德是重要的，因为有美德的人在生活中过得更好。关键点不是有品德的人更富——很明显，不是这样，或至少不总是这样；而是美德对指导我们更好地生活是需要的。

为了弄清楚亚里士多德意指什么，需要思考我们是哪种创造物，并且我们要过哪种生活。在最一般的水平上，我们是理性的和社会的存在物，想要并且需要他人的陪伴。所以我们在共同体中，在家庭、朋友和同胞之中生活。在这种背景下，像忠诚、公平(fairness) 和诚实这些美德都是需要的，以便与所有其他人互动成功。(想象一下，如果某人习惯性地在他的社会生活中表现出相反的品质，他将会体验到的困难。) 在更个人的层次上，我们的生活还包括，在某个特定的工作中的辛劳和所拥有的特定种类的利益。其他美德对成功地做好那项工作或者追求那些利益是必要的——例如，不屈不挠和勤奋。再一次提到这一点，我们有时会面临危险或诱惑，这是我们普通人的生活条件的一部分，所以勇气和自制是需要的。结果是，虽然美德之间有差异，但所有的美德都有相同的一般价值：它们都是成功生活所需要的品质。

美德对每个人都是同样的吗？最后，我们探讨这个问题，单独一个系列的特征对所有的人是否都是值得欲求的？们应不应该谈及这类好人，好像所有的好人都出自一个模式？这个假定经常受到挑战。例

如，弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche， 1844—1900) 不认为只有一种人是好的。以他的华丽方式，尼采观察到：

完全地说“人应该如此这般这般”是多么天真啊! 现实显示给我们的类型如此迷人地丰富，形式的表演和变化如此充裕——而一些可怜的游手好闲的道德家的评论道：“不! 人应该是别的样子的。”这个可怜的顽固的伪君子甚至知道人应该像什么样：他把自己画到墙上，然后尖叫，“Ecce homo!”(“看那个人!”)

显然，这里有些东西确实是对的。奉献自己全部生命去理解中世纪作品的学者和职业军人是有很大不同的人。一个维多利亚时代的妇女从来不会在公共场合露出大腿，而在光秃秃的海滩进行日光浴的妇女则有完全不同的端庄标准。所有这些都以其自己的方式是值得尊重的。

于是，我们会有明显的感觉：对不同的人，人们所想到的美德是不同的。因为人们过不同种类的生活，有不同种类的个性，担当不同的社会角色，他们表现出来的品格的性质也会不同。

更进一步，假设一个社会的美德不同于另一个社会的美德，是很有诱惑力的。毕竟，个人可能的生活类型依赖于他所生活的社会。学者的生活只在有像大学这样的机构的社会中才是可能的，这界定了学者的生活并使其成为可能。足球运动员、牧师、艺妓或者武士也是如此。社会提供了价值系统、制度，以及在其范围内个人生活得以形成的生活方式。担当这些角色所需要的性格特征是不同的，所以为了生活得更成功所需要的特征也是不同的。于是，美德就会是不同的。根据所有这些理由，为什么我们不能说，哪些品质是美德依赖于特定社会创造并维持的生活方式?

这种观点可能会遇到这样的反驳：某些美德会被所有的人在所有的时间所需要。这是亚里士多德的观点，并且他可能是对的。亚里士多德相信，我们所有的人有巨大的共同之处，虽然我们是不同的，他说：“在去往遥远国家的旅途中，人们可以观察到，将每个人和其他每

个人联系起来的使之相识和友好的情感。”甚至在最相异的社会中，人们面对的也是相同的基本问题，有着相同的基本需要。因此：

● 每个人都需要勇气，因为没有人(甚至士兵也不能) 如此安全，以至于危险不会偶尔发生。

● 在每个社会中，都有财产需要管理，都要做出谁将得到财产的决定，并且在每个社会中，都有一些人比其他人的境况更不好，所以慷慨总是得到赞誉。

（4）

● 言谈中的诚实总是美德，因为没有社会能够在其成员之间没有交流的情况下存在。

● 每个人都需要朋友，并且为了拥有朋友，自己必须是别人的朋友，所以每个人都需要忠诚。

这种清单可能——在亚里士多德那里就是这样——继续下去。

那么，概括地说，在不同的社会，人们对美德给予不同的解释，并且不同的行为被描述为符合美德的要求，这是真的；而且因为一些人在特定种类的环境下，过着特定种类的生活，所以他们更需要某些美德而不是另一些美德，这也是真的。但是，只说任何特定的品格特征是不是美德只是社会习惯的问题，这是不对的。主要美德不是社会习惯所要求的，而是我们共同的人类状况的基本事实所要求的。

12.3 德性伦理学的优势

为什么一些哲学家相信把重点放在美德上优于对伦理学的其他思考方式？人们提出了很多理由，下面是两个最重要的。

1. 道德动机。首先，德性伦理学是有吸引力的，因为它提供了自然而有魅力的对道德动机的描述。其他理论在这一点上是有缺陷的。试想下面的情况：

你在医院里正处于一个很漫长的疾病恢复期。你很烦燥不安，所以当史密斯先生来访时你很高兴。你和他聊天很愉快，他的到访正是你所需要的。过了一会儿，你告诉史密斯先生你有多么感谢他的到来——他真是一个好朋友，总是克服那么多麻烦、穿过城中心来看你。但是，史密斯先生反对你的说法，他承认他只是在尽他的责任。起初你认为他只是谦虚，但你们谈得越多，这一点就越清晰，他说的是实话。他不是因为他想你，或者他喜欢你而来看你，只是因为他认为“做正确的事”是他的责任。并且，在这种情况下，他认为拜访你是他的责任——也许因为他知道，此时没有别人比你更需要振奋起来。

这个例子是米切尔·斯托克(Michael Stocker) 在发表于《哲学杂志》(The Journal of Philosophy) 上的一篇很有影响的文章中提出来的。斯托克评论道，知道史密斯的动机后，你肯定会非常失望，现在他的到访似乎是冷酷而算计的，对你失去了全部的价值。你认为他是你的朋友，但是现在你知道了别的东西。斯托克说，关于史密斯的行为，“这里肯定是缺少点什么——缺少道德的良好品性和价值”。

当然，史密斯做的并不错。问题是他的动机，我们看重友谊、爱和尊重，并且我们想让我们与其他人的关系基于相互的尊敬。出于抽象的责任感或“做正确的事”的欲望的行为就不是这么回事。我们不愿意生活在只根据这样的动机行事的人所组成的共同体中，我们也不愿意成为这样的人。因此，这个论证的结果是，只强调正当行为的伦理学理论从来不能提供对道德生活的令人满意的描述。因此，需要强调例如友谊、爱和忠诚等个人品质的理论——即，美德理论。

2. 对公平“理想”的怀疑。现代道德哲学的主题是公平——指这样的思想：所有的人在道德上都是平等的，在决定我们做什么时，我们应该把每个人的利益都视为同等重要的。(前文列举的“正当行为”的四种理论中，只有很少有人坚持的伦理利己主义否认这一点。)约翰·斯图亚特·穆勒对此做出了很好的表述，他说：“功利主义要求［道德行为人］像一个利益无关而慈善的旁观者那样严格地公正无私。”你现在读的这本书也将公平作为基本的道德要求：在第1 章，公平包括在道德的“底线概念”之中。

即使如此，公平是否真的是如此重要的道德生活特征仍然是有疑问的。想想我们与家庭和朋友的关系。当与他们的利益相关时，我们真的是公平的吗？并且我们应该公平吗？一位母亲爱她自己的孩子，关怀他们，她不会以这种方式关怀其他孩子。她对她的孩子是完全彻底地偏心的。但是，这有什么错吗？这不正是一个母亲应该采取的方式吗？再者，我们爱我们的朋友，愿意为他们做事，而不会为了只是其他人的人去做。这又有什么错吗？相反，似乎是对家庭和朋友的爱

是好的道德生活无可逃避的特征。强调公平的理论在解释这些时都会有存在困难的时候。

然而，强调美德的道德理论能够非常舒适地解释所有这些。有些美德是偏心的，有些则不是。爱和友谊包含对爱的人和朋友的偏心，对所有人的仁慈也是德性，但它是不同种类的德性。所需要的不是一般的公平要求，而是对这些不同美德的性质和它们彼此之间如何联系的理解。

（5）

12.4 不全面的问题

前述论证对两个一般观点提出了印象深刻的理由：(a) 适当的伦理学理论必须提供对道德品格的理解；(b) 现代道德哲学在这一点上是失败的。它们不仅忽略了这个题目，而且它们的忽略有时把它们引导到坚持扭曲地理解道德品格的性质的学说上。假设我们接受这些结论，会从这里走到哪里去?

一条前进之路是，发展一种把正当行为进路的最好特征与从美德进路得到的洞见结合起来的理论——我们可以试着完善功利主义、康德主义，比如在这些理论之中加入对道德品格的较好的说明。那么，我们的总的理论就会包含对美德的说明，但那种说明只是作为正当行为理论的一个补充。这听起来是明智的，并且如果这样的项目能够成功实施，显然，有很多支持它的论证。

但是，有些德性理论家已经建议我们应该向不同的方向前进。他们认为，德性伦理学应该被作为在与其他种类的理论之间两者择一的理论——作为独立的伦理学理论，它自己就是完全的。我们可以称此为“激进的德性伦理”，这是有生命力的观点吗?

美德性与行为。正如我们已经看到的，强调正当行为的理论似乎是不全面的，因为它们忽略了品格的问题。德性理论通过把品格作为它的关注中心而对此进行了补救。但是，作为结果，德性理论又在相反的方面冒着不全面的风险。道德问题经常是关于我们应该做什么的问题。根据德性理论，我们应该怎么去决定我们做什么，这一点不很明显。

对这一问题的回答依赖于德性理论是根据什么精神提出来的。如果美德理论只是作为正当行为理论的一种补充提出的，那么，当问题是评价行为时，总的理论中的一些资源将会发生作用，

(例如) 一些版本的功利主义或康德主义会被推荐。 另一方面，

如果德性理论是作为独立的理论、意在其自身就是全面的而提出的，就会采取一些更富戏剧性的步骤。或者这个理论不得不和“正当行为”的观念一起被抛弃，或者它不得不对产生自品德的

观念作出一些说明。

虽然这初看起来像是一个很疯狂的思想，一些哲学家认为，我们应当摆脱像“道德上正当的行为”这样的概念。安斯康说，如果我们停止用这些观念，“将是一个巨大的进步”。她说，我们仍然可能评价行为为比较好或比较坏，但我们以其他术语来评价。不是说一个行为是“道德上不正当的”，而是直接说它是“不真诚的”或“不正义的”——用产生自美德词汇表中的术语。根据她的观点，为了解释为什么一个行为会被拒绝，我们不必说什么别的，只需要说这些就够了。

但是，对于激进的美德理论家来说，抛弃像“道德上正当”这样的观念确实是不必要的。这些思想会通过在德性框架[U9]内给予新的解释而得到保持。这可以通过下列方法实现：首先，可以说，通过参考赞同或反对某个行为的理由，以熟悉的方式把行为评价为正当的或不正当的——我们应该实施那些对人们有利的、有最充分理由的行为。然而，被引述的理由将全部是与美德联系起来的理由。这样，支持做这一行为的理由就会是诚实、慷慨、公正等等，而反对做它的理由将是不诚实、吝啬、不公正等等。这个分析可以概括为：我们的责任是有品德地行为——换句话说，“要做的正当的事”是有品德的人会做的事。

不全面的问题。我们现在已经描绘了激进的美德理论家理解我们应该做什么的方式。这种理解足够了吗？这个理论的原则问题是不全面的问题。

为了弄清这个问题，思考一个典型的美德，例如诚实。假设一个人受到撒谎的诱惑，也许因为撒谎在特定的情境下能够得到一些利益。根据激进德性伦理学的进路，他不该撒谎，因为这样做是不诚实的。这听起来足够有道理了。但是诚实意味着什么？难道诚实的人不

是遵从“不撒谎”规范的人吗？很难理解如果诚实不是遵从这样的规范的品性，诚实是什么。

但是，我们不可避免地会追问：为什么这样的规范是重要的？为什么人不应该撒谎，特别是当从中可以赢得一些好处的时候？简言之，我们需要一个答案，它能够超越这样做会与拥有特定的品格特征相矛盾之类的简单观察；我们需要解释，为什么拥有这个特征比拥有相反的特征更好。答案也许是，说真话的政策在总体上是对自己有利的，或者它推进了一般福利，或者它被必须生活在一起并且因此互相依赖的人所需要。第一个解释看起来很可疑，很像伦理利己主义，第二个是功利主义，第三个让人想起契约论的思考方式。无论如何，进行任何一点儿解释，似乎都把我们带出了不作其他理论的补充的德性理论的界限。

而且，很难弄清不作其他理论的补充的德性理论如何处理道德冲突的情况。假设我刚刚剪完

（6）

头发（1992年我有一条和我现在的头发的形状一样的乌鱼）并且问你你想到了什么，从而把你置于负责的地位。你也可以跟我说真话，或者你可以说我看起来还不错。诚实和善意都是美德，所以就有赞同或反对每一个选择的理由。但是你必须选择一个或另一个——要么你说真话而不友善，或者不说真话而友善。你应该做哪个？有德性地行为这样的劝告，其本身不能提供很多帮助。它只是留给你困惑，哪个美德优先。为了解决这样的冲突，我们似乎需要一些更基本的指导，这种指导超越了激进德性理论所能提供的那些。

是否有一种美德，它与做某事的每个道德上充分的理由相配？最后，不完全的问题指出激进伦理学进路更一般的理论困难。正如我们所看到的，根据这种进路，赞同或反对做出某个行为的理由必定是与一种或多种美德相联系的。于是，激进德性伦理学认可这一思想：对任何可能被提出的赞同采取某一行为的充足理由，有一种与之相配的美德，它是接受并按那个理由行动的品性。但这似乎不是真的。

假定你是一个立法者，必须决定如何分配医疗研究基

金——没有足够的钱做每一件事，你必须决定是否在艾兹病研究，或者与癌症作斗争，或者其他值得的项目中投入资源。并且假设你决定在这种情况下，最好是做大多人会受益的事。存在与做这件事的品性相配的美德吗？如果有，也许它应该叫做“像功利主义者那样行动”。或者回到道德冲突的例子，有没有一种美德与能被援引用来解决美德之间的冲突的原则相联系？如果有，也许它是明智的“美德”——它是说，算出并且做总体上最好的事的能力。但这就葬送了这场较量，如果我们只是为了使所有道德决定的做出都适合于我们认为的更可取的框架，而提出这样的“美德”，那么，我们虽然挽救了激进德性伦理学，却

以放弃其关键思想为代价。

结论。由于这些原因，认为德性理论是全部伦理学理论的一部分，而不是其本身就是一个完全的理论似乎是最好的。总的理论会包括对所有考虑的说明，既包括对实践决定的做出的考虑，也包括其深层理性的考虑。那么，问题是，这样一个总的视角能否以一种对两者都公正的方式容纳正当行为的适当概念和品德的相关概念?

我认为没有不可能的理由。我们的全部理论开始于把人类福利——或者所有有感觉的创造物的福利，因其重要性——作为超群地重要的价值。我们可以说，从道德的观点上看，我们应该想要一个社会，使生活于其中的所有人能过上幸福而满足的生活。那么我们就能够继续思考这样两个问题，一是什么种类的行为和社会政策对这个目标有贡献；二是创造并保持个人生活需要什么样的品格特征。从这样更广泛的观点所提供的视野中，对德性性质的追问能够得到有益的指导。一个问题可以说明另一个问题，并且如果总的理论的每一个部分不得不这里或那里进行一些调整，以便适应其余的问题，就更接近于真理了。